

# الفيلفس



تأليف  
أفلاطون

ترجمة:  
الأب فؤاد جرجي بربارة

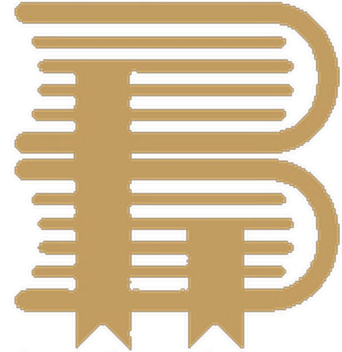
تحقيق وتقديم:  
أوغست ديبس

الفياض



# الفياض

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

تأليف : أفلاطون

تحقيق وتقديم : أوغست ديبس

ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة - دمشق ٢٠١٤م

PLATON

ŒUVRES COM PLÈTES

TOME IX – 2 Partie

PHILÈBE

Texte établi et traduit

Par

AUGUSTE DIÉS

Paris – Les Belles Lettres

صدرت الطبعة الأولى

ضمن منشورات وزارة الثقافة - دمشق ١٩٧٠

---

الفيلسوف / تأليف أفلاطون؛ تحقيق وتقديم أوغست ديس؛ ترجمة فؤاد  
جرجي بربرة. - ط ٢. - دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٤  
- ٢٩٦ ص؛ ٢٤ سم

(الخطة الوطنية للترجمة؛ ٤)

١ - ١٨٤ أ ف ل ف - العنوان ٢ - أفلاطون ٣ -  
٤ - ديس ٥ - بربرة ٦ - السلسلة  
مكتبة الأسد

---

## مفتتح

**الفيلفس** (أو في اللذة) هو الحوار الذي كتبه أفلاطون في آخر أيامه، ويسبق كتاب الشرائع. ويتحاور فيه ثلاثة أشخاص هم فيلفس (ولا يمثّل إلا في بداية الحوار، وهو مدافع شرّس عن أفانين اللذة الحسية)، والمحامي أبروترخُس الذي يحاول أن يرقى بلذات غير حسية ولاسيما اللذات المعرفية، والمعلم اللامع والمربي سقراط الذي يناقش أحد تلاميذه في أكاديمية أفلاطون أمام جمهور من الطلاب.

والمسألة المطروحة هي التالية: هل يكمن الخير الأسمى في اللذة الحسية أم في العقل ومعارفه؟ في متن هذه الحوارية (٢٣٦٩ سطرًا)، يضع سقراط الإنسان [العالم الأصغر microcosme] في محيطه الأكبر الذي هو الكون [macrocosme]، ونرى أن الذكاء البشري هو جزء من العقل الكلي nous. وينبغي أن يكون ثمة تناغم بين الجزء [الإنسان والفرد] والكل [الكوزموس]. وهذا التناغم يأخذ بالاعتبار أن الإنسان مكوّن من نفس وجسد ولكل منهما أتراحهما وأفراحهما؛ وأن الحياة المثلى لا تستند إلى اللذة وحدها ولا إلى الحكمة وحدها، بل تجمع بينهما. ويرى أن اللذات مرتبطة بالذكاء الذي يرفع لواء عناصر ثلاثة هي: الحقيقة والاعتدال

والجمال. والذكاء يستدعي توظيف الذاكرة التي «تهدي وتقود»، وتدفع النفس إلى الشعور بالملء والاكتمال والتمام.

إذا كان كتاب الجمهورية قد أثبت لنا أن الخير هو كالشمس التي تنير جميع الكائنات وتحببها، فإن كتاب الفيلسوف قد أعادنا إلى الأرض وأظهر لنا أن الخير من صنع الإنسان. ما يبحث عنه كتاب الفيلسوف ليس القواعد والسنن الأخلاقية، بل المبادئ التي توجّه الأخلاق. فخلف مسألة اللذة، تكمن مسألة الغائية في الحياة البشرية، مما يفضي إلى النظر في عدد من المعارف، كالمنطق والابستمولوجيا وعلم النفس والألسنية... ولا ترتبط قيمة الكتاب بالإجابات المفيدة حول اللذة، بل بطريقة طرح مسألة اللذة عموماً.

كانت وزارة الثقافة في سورية قد نشرت عام ١٩٧٠ ترجمة الفيلسوف التي قام بها الأب فؤاد جرجي بربرارة، معرباً نص أفلاطون عن الأصل اليوناني. ولنضاد هذه الطبعة منذ سنوات، ارتأت الهيئة العامة السورية للكتاب إعادة طبعها، مدركة أن ما أنجزه الأب بربرارة في عهد الأستاذ أنطون مقدسي الذي كان مسؤولاً في الوزارة عن التأليف والترجمة، هو مآثرة علمية نفيسة تفخر بها سورية واللغة العربية.

فترجمة الأب بربرارة ليست دقيقة فحسب، بل أنيقة ومحكمة شكلاً ومضموناً. لقد قدّم لغة تضاهي لغة طه حسين وكبار الكتاب العرب، لغة علمية وسلسلة وأنيقة في آن. وأورد بعض الجمل المتألقة التي اخترتها في تضاعيف الكتاب: «والأستاذ سقراط، وسقراط لم يفقد دعابته الباسمة، يطيب له أن يقطع جدالاً أمسى متوتراً، أو عرضاً أغرق في الاتزان، بكل

ضرب من الألاعيب، ولو بالهزء اللاذع يوجهه إلى سامعيه، شأنه في ذلك شأن مروض ثلة من الجراء، يلهو بتدريبيها وإثارتها» (الفصل الأول)؛ «لأن حياتنا لا تنفك حبلى بالآمال، ومن ثمة ملأى بالأقوال والصور الزاهية، وكأنها أكداس من الذهب وألوان من الملذات، نستمتع بثرائها العميق، ونستبشر بإشراقها الآخاذ» (الإحساس والذاكرة والرغبة)؛ «وعلى النحو، تغدو الحياة جديرة بأن يعيشها المرء، وتسمي جميلة تستحق اختياره إياها. لأن ما تمثله له من خير ليس موضوع نزعة حيوانية عمياء، بل هدف ميل حبه الثقافة ظرفاً ونعومة، ومبتغى تفضيل عقلي، هو اصطفاء وخلق للرجل الحكيم العاقل» (آخر تقديم أوغست ديبس).

ويسرّ الهيئة العامة السورية للكتاب أن تقدم للقراء العرب هذا السفر النفيس الذي هو لبنة لافتة في الخطة الوطنية للترجمة.

د. جمال شحيّد





# الفصل الأول

## سمات الحوار الخارجية

عندما ينتقل الإنسان من حوار سياسي إلى حوار فيلوفيس Philivos، يشعر أنه يعود فجأة إلى إطار الحوارات الأفلاطونية المعهودة، وقد أهمله أفلاطون على الأقل منذ السفستي إن لم نقل منذ البرمنيذس Parménidhis. وفي الواقع فإن من يشرف على المحاورة ويديرها ليس بعد رجلاً غريباً، كبرمنيذس الجليل الرهيب أو الأثناتي الزائر المغفل. لقد استعاد سقراط دوره المؤلف: فهو الذي يطرح المشكلة ويسأل ويناقش ويستخلص. أو بالحري طبقاً لمأنوس عادته، لا يكاد يصوغ نتيجة الحوار أو خلاصته حتى يعد، على الأقل ضمناً، بأن يستأنف النقاش قريباً، لاستجلاء النقاط الباقية في الظل.

ويفترض في النقاش أنه سيمتد، لا في مستقبل بعيد أو قريب، بل على الفور وفي هذا المقام بالذات. والمناقشة تمتد وتُستأنف في الحقيقة من طرفيها. لأن الحوار الذي يتم على شكل رواية تمثل أمامنا يقع بين حوارين آخرين، أحدهما حدث، والآخر سيحدث دون وجودنا: وهذان الحواران هما الحوار الذي يلح أبروترخس في طلبه بمثابة تنمة لازمة، والحوار الذي دار بين سقراط وفيلوفيس كافتتاح لحوارنا هذا. ولئن دعي أبروترخس إلى التداول

أمامنا مع سقراط في طبيعة الخير، فذلك ليحل محل فيلفيس الذي استنكف مستاء عن الإجابة.

لقد سئم فيلفيس لا من الدفاع عن قضية يعارض بها سقراط، بل من التأكيد العنيد على هذه القضية. وهذا ما يكشف لنا بسرعة عن السبب الذي جعل دوره دوراً متوارياً، إذ إنه دور حرون أكثر مما هو دور فعال، وهو يعطل سير الحوار قلّت أم كثرت قيمة هذا الحوار العقلية.

لقد وهب فيلفس نفسه للذة، فالخلاعة إلهته تسيطر عليه بلا منازع، فهو لا يستطيع إلا أن يجهر بكثير من التعصب بسلطانها الأوحد. فالجهر والإشادة بذلك هو كل سلاحه، شأنه في هذا الأمر شأن الطعام. وإن سألته أحد أن يبرر هوسه البهيمي، وأن يخضعه للنقاش والنقد، فهو لا يعرف سوى الحرد والهمهمة. لأن تعقل الأمور وتعليلها يفرض المحافظة على عقل حي. ولن يخشى سقراط أن يصرح لنا على فترات متتالية أن سودد اللذة المطلق لهو قضية تليق بالبهائم. وللدفاع عن ذلك السودد في مناقشة معللة، بما يمكن حفظه من امتياز للذة، ودمجه في قضية أوفر إنسانية، كان لابد لهذا كله من محام أصيل لا رجل انحياز يسخره هواه.

وأبروترخس Protarkhos هو هذا المحامي. إنه قرّن شاب يتعشق الجدل تعشفاً وافياً ليتحمس في الأخذ والرد، وينبري في جدّ ليناضل عن القضية المؤتمن عليها، له من المرونة واللين أمام البراهين ما يمنعه من التعتن والصمود في مواقف غير مشروعة، وما يحدوه إلى التراجع وهو يزود عن نفسه، وإلى تقبل المساومات المفضية إلى اتفاق مشترك، بشأن حقيقة يمكنها أن تعقل وتعيش.

والقضيتان المتناوئتان تعودان بنا، إن لم نقل إلى حوار أبرتغورس القاصي، فعلى الأقل إلى حوار غرغيس والجمهورية. فهل الخير هو اللذة

على ما يدعي فيلفيس؟ وهل سقراط على عكس ذلك محق في تأكيده أن  
الحكمة والفكر والذاكرة والرأي القويم والاستدلالات الصائبة، لها قيمة فاقت  
قيمة اللذة؟

بعد تحية فيلفيس واستبداله بصنو أوفر استعداداً للمحاوره، سرعان  
ما تُرسم أمامنا خطوط النقاش العريضة، إذ يذكرنا سقراط Socratis على  
الفور أن للخير سمة جوهرية، وهي اكتفاؤه بذاته. وفي الاكتفاء الذاتي  
امتياز لا تستطيع اللذة أن تطمح إليه ولا الحكمة نفسها. فلن نقيم الحياة  
الصالحة لا على اللذة وحدها ولا على الحكمة وحدها، وإنما على مزيج  
من هذه وتلك. والتساؤل الطبيعي عندئذ يسار بشأن العيار في ذاك المزيج.  
فما نرجح فيه يا ترى اللذة أم الحكمة؟ فإن جهرنا، واتفقنا في هذا الجهر  
مع الحكماء، أن العقل موجود ويجب أن يكون السيد في كل آن ومكان،  
فلا بد لنا مع ذلك، من أن نميز في الحكمة كما في اللذة، أنواعاً وأصنافاً،  
وأن نضع هذه الأنواع والأصناف في مراتب. فهل نتقبل في المزيد الموفر  
لنا الحياة الصالحة، كل الملذات وكل العلوم على السواء؟ وإن لم نتقبلها  
كلها، فلأية صفة نخضعها، وبأية عناصر نحتفظ، وكيف نرتبها في  
التصنيف والتبويب النهائي، إن الفيلسوف يقدم لنا في عرضه القضية المشار  
إليها بخطوطها العريضة، موازنات ونسباً كثيرة الغرابة.

وفي الواقع، كان بإمكاننا لأول نظرة على الأقل، أن نعتبر ذاك العرض  
وكأنه قد أنجز إنجازاً كاملاً على ثلاثة مراحل: أولاً، ليست الحياة الصالحة  
لا اللذة وحدها، ولا الحكمة وحدها، وإنما مزيج من الاثنين (a11- b23،  
الأسطر 509 من طبعة توشنيتز Tauchnitz)، ثانياً في هذا المزيج تعود  
السيطرة للعقل (c23- b31، الأسطر 325)، ثالثاً، ومن ثمة لابد لنا أن نتقبل  
فيه كل العلوم، ونجتزئ من الملذات بما يشارك العقل والحكمة على وجه من  
الوجوه في ما لهما من ميزات: أي الحقيقة والاعتدال والجمال، وعلى هذا

النحو نحصل في تبويب عناصر الحياة السعيدة على الترتيب التالي: الاعتدال، الجمال، العقل، الحكمة، العلوم، الآراء القومية، والملذات الخالصة (e59 - حتى النهاية، الأسطر 330). والمجموع يساوي 1164 سطراً.

والحال أن فيلوفيس برمته ينطوي على 2369 سطراً. فهو يقل عن السياسي بسطر، ويزيد على السفستي بمئة وتسعين سطراً. فيبقى إذن 1205 أسطر، أي ما يربو على نصف الحوار، لشطر منه مررنا به مر الكرام. وهذا الشطر يتناول درس الملذات والعلوم درساً مسهباً (b31 - c59). وسوف يترتب علينا أن نجري عليه تقاسيم تتعلق بالملذات (a31 - c55 أي ما يعادل 1024 سطراً)، وبالعقل والعلوم (c55 - c59 أي 181 سطراً). وطبيعي أن نفصل أيضاً هذين القسمين الكبيرين. غير أن هذه النظرة الأولى تكفي لتظهر لنا أن تصنيف الملذات والعلوم يحتل من الحوار شطراً ضخماً، وأن تحليل اللذة يشغل محلاً مرموقاً داخل هذا الشطر. وهذه غرابة في البناء لابد أن تسترعي انتباه قارئ يقظ.

وعلينا من ناحية أخرى أن نلفت النظر، بناء على هذه الخلاصة العامة، إلى ميزتين بارزتين لا تقلان شأناً عن الميزات السابقة، وهما أولاً عرض المنهج المتبع، وقد ساقه تعارض الواحد والكثرة، والمحدود واللامحدود (c14 - d18). ثم تقسيم الواقع تدريجياً إلى لامحدود ومحدود، ومزيج من الاثنين، وسبب هذا المزيج (c23 - c27).

هذا، وينبغي أن لا توهي إلينا مسبقاً معالم بارزة كل ذلك البروز، أن الفيلفس ضرب من الفسيفساء تتركشها قطع متباينة. لأن تعارض الواحد والكثرة لم يلج النقاش إلا ليستبدل فكرة غليظة اختلقها أبروترخس لنفسه عن اللذة، بتمييز وتناويع تتطلبها اللذة، كما تتطلبها الحكمة والضرورة. ويوفر لنا تقسيم الواقع إلى أجناسه الأربعة، فرص مؤاتية لتصنيف اللذة اللامتناهي أو اللامحدود، في حين أن الحكمة والعقل هما من

نوع العلة، يحتلان معها الصدارة. أما بصدد دراسة الملذات والعلوم دراسة مفصلة، فنفس التعارض بين المحدود واللامحدود، يعرض عرضاً مبيناً في إهاب العكر والصفاء. وهذا التحليل لعناصر الحياة السعيدة، كان ضرورياً لإقامة مراتب قيم فيما بينها.

أضف إلى ذلك أن صبغة النقاش المدرسية بيّنة، وأن جمهور المستمعين المنصتين - والحوار يشير إليهم أكثر من مرة - يؤيد انطباعنا أن المجادلة تدور بين أستاذ وأحد طلابه بحضرة حلقة مصغية. ولكن ذاك التلميذ مناقش كله نشاط، وأعوانه الصامتون رياضيون متحمسون متحفزون لخوض غمار المعمعة. والأستاذ سقراط، وسقراط لم يفقد دعابته الباسمة، يطيب له أن يقطع جدالاً أسمى متوتراً، أو عرضاً أغرق في الاتزان، بكل ضرب من الألاعيب، ولو بالهزء اللاذع يوجهه إلى سامعيه، شأنه في ذلك شأن مروض ثلة من الجراء، يلهو بتدريبها وإثارتها.

## الفصل الثاني

### خطوط النقاش العريضة وتماسكه المنطقي

#### المطلب الأول

##### مراتب الأجناس في العالم وفي الحياة المختلطة

إن موضوع حوارنا الأساسي هو إذن بسيط. ولكن كم يمتن ويتسع ويغتنى إبان تسلسله وفي مجراه! وكم من قضايا، إضافية في الظاهر، تتسرب إليه وكأنها ضروب استطراد أو زخارف، فتنبسط أحياناً حتى تكاد تنسيه تقريباً، وتحول الفكر عنه.

ومع ذلك، فتلك الاستطرادات وتلك الزخارف هي قطع أساسية. وبما أن فيلفس يرفض كل تلوين في المعاني، ويصر على ألا يرى في اللذة ألا كتلة متماسكة من التلذذ يعبدها وحدها، وجب أن يعاد إلى النقاش قضية أزلية هي قضية الواحد والكثرة، وأن تُطرح في شكلها «العصري» الناصع، بتطبيقها على الحقائق العقلانية، كما وجب التذكير بذاك المنهج العلمي الصحيح، منهج التحليل والتأليف، الذي لا ينحدر من الواحد إلى اللامحدود، ولا يصعد من اللامحدود إلى الواحد، إلا عن طريق الكمية المضبوطة والعدد.

ولكن عندما يعمد الفيلسوف إليه ليستخدمه في دراسة أنواع اللذة والحكمة وتصنيفها، يلاحظ أن اللذة وحدها لا تكفي لتوفير السعادة، وكذلك الحكمة، وأن الحياة الصالحة لا تقوم إلا على المزج بينهما. ولأي عنصر في هذا المزيج تعطى الأرجحية؟

وكي يُعرف لمن تكون المرتبة الثانية، اللذة أم للحكمة، لابد من العودة إلى تقسيم الواحد وتوزيعه على الكثير واللامحدود، مع توسيعه. وهكذا نميز لهذا الغرض بين اللا تعيين أو اللامحدودية الصرفة، وهذا هو اللامحدود *To απειρον*، وبين المعين وهذا هو الحد أو النهاية *To περας*، والمحدود أو المتعين أو المتناهي الناجم عن مزجها أي المزيج *To μεικτον*، وأخيراً بين سبب هذا المزج وهذا الإنتاج.

ونضع في صنف المزيج الحياة الصالحة. ونصنف اللذة، باعتراف فيلسف أو بالحري بناء على أمره، في اللامتناهي أو اللامحدود. ولكن في أي جنس يصنف العقل؟ وهنا تسمو القضية إلى مستوى كوني. فيتذرع سقراط باتفاق الحكماء، ويلجأ إلى مقارنة الكون الأكبر بالكون الأصغر البشري، ليثبت أن الكون له روح، هي ينبوع روحنا، وأن له عقلاً ينظمه ويحافظ عليه ويسوسه بفعاليته السببية أو المنتجة. وبالتالي أن العقل هو حقاً من صنف السبب ومن ذوي قرباه، في حين أن اللذة ليست في ذاتها سوى لامحدودية.

وقد يتبادر إلى ذهننا أن العقل قد فاز إذن بالمرتبة الثانية، وأنه لم يبق إلا أن نقر هذه الواقعة بترتيب سلم القيم الإنسانية على النحو التالي: الحياة المختلطة ثم العقل وأخيراً اللذة. ولكن ليس هذا التنظيم سوى حل مفرط في التلخيص والتجريد. ولم نحكم بعد على اللذة إلا حكماً عريضاً مجملاً. وتدارسنا العقل درساً أدق، ولكننا لم نبين مباشرة سوى سيادة العقل الكوني، واستنتجنا منها فقط طبيعة سببية العقل البشري. فيما أن الحياة الصالحة هي الحياة المختلطة، فلزام علينا أن نعرف النسب من الحكمة واللذة التي يجب



مزجها بعضها ببعض، ولتحقيق هذا الغرض نقوم بإجراء اقتطاع فيهما، كما نميز في هذه وتلك درجات من القيم. وفي النهاية لم نعد إلى مقارنة القيم إلا بين اللذة وجنس العقل. ومن ثمة لابد لنا الآن من العودة إلى تمييز وتقسيم الأجناس  $\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\iota\delta\omega\nu$ ، وإلى التناويع التي سبق لنا أن تكلمنا عن ضرورتها، ووصفنا منهجها، فبدا لنا أن منعطفاً ملائماً يفرض علينا فترة من الزمن الانصرافَ عنها.

## المطلب الثاني

### أنواع اللذة على اختلافها

وها نحن مصممون على الدخول في هذا الفحص العميق. فنبدأ بالتقريب عن اللذة وعن نقيضها الألم. وإذ نرفع النظرية الطبية القديمة إلى مستوى نقاشنا الحاضر، نظرية التفريغ والامتلاء، نجد في الجنس الثالث المختلط، ذاك المزيج الخاص بين اللامحدود والمحدود، الذي ينشئ الانسجام الحيوي. وسنبين أن تخريب هذا الانسجام هو الألم، وإن إعادة بنائه هي اللذة، وأن توازنه دونما خلل هو حالة وسطى محايدة، بلا ألم ولا لذة، حياة الألوهة هي مثالها النموذجي.

وإلى جانب هذه اللذة وذاك الألم، وهما الصدى المباشر للانفعال أصاب الجسد، نضع انفعال النفس وحدها، ذلك الانفعال المؤذن بلذة آتية أو بآلم مقبل. ومثل هذا الإيدان، خوفاً كان أم رجاء، لا يتحقق إلا بالذاكرة. ومن ثمة يفرض علينا أن ندرس الذاكرة، وأن نبين كيف يقف الانفعال الطبيعي على عتبة الشعور أو يتجاوزها؛ وكيف يُنبه الإحساسَ هكذا فيُحفظ في الذاكرة؛ وكيف النفس تثير ذكراه بالتذكر، منفردة في هذا العمل؛ وأخيراً كيف عن طريق الذاكرة تتولد الرغبة، وهي جنوح النفس نحو حالة تناقض الحالة

الحاضرة. لأن النفس بذكراها تتناول المستقبل كما تتناول الماضي. أما الجسد فلا يتناول سوى الحاضر المباشر. ولذا ليس له من رغبة. وعلى هذا النحو، يمكن الألم واللذة أن يوجدوا في النفس معاً، ألم يُشعر به حالياً، ولذة مستبقة. وإن وجدا معاً، فالواحد يلوث الآخر ويفسده. وبالتالي يمكن وجود آلام كاذبة وملذات باطلة.

ونحن نعرف أننا بتأكيد هذا الأمر نصطدم باعتراض خطير. كيف يمكن اللذة أن تكون باطلة في حين أنها لذة؟ وكيف يمكن المرء، وهو لا يستمتع، أن يحسب أنه يستمتع؟ وكيف يمكنه وهو لا يتألم أن يظن أنه يتألم؟ وهنا نذكر أن اعتقاداً ما أو رأياً ما يمكنهما أن يكونا خاطئين، مع احتفاظهما بصفة الرأي أو الاعتقاد. فيمكن الاعتقاد إذن، وإنما الاعتقاد خطأ. ولم لا يمكن الاستمتاع وإنما الاستمتاع الباطل؟ وتكفي الملاحظة أن اللذة والألم قد ينشآن فينا عن رأي خاطئ. وحسبنا أن نستعيد عندئذ الصور الرائعة التي يتزخرف بها الرأي، ذاك القول الداخلي، عندما يتسطر في سجل نفوسنا. أنها صور رائعة يشع فيها المستقبل غالباً أكثر من الماضي. ولكن كم هي خداعة في الغالب، وكم تتملقنا بملذات باطلة زائفة. وإلى هذا البطلان الناجم عن الرأي، نضيف الوهم أو البطلان الناشئ عن فارق الرؤية بين الانفعال الحاضر والانفعال المستقبلي، وحتى عن تجاوز الانفعال والحالة المحايدة. لأن هنالك إن لم نقل حالات ركود مطلق، فعلى الأقل حركات أدق من أن يُشعرَ بها.

وفي هذا المقام، نلقى أعداء فيلفيس الصريحين. إنهم حكماء متبرمون واجمون ينفون حتى وجود اللذة، ويدّعون أن متعتنا الوحيدة هي الإفلات من الألم. إن قضيتهم خاطئة. ولكن في نفورهم من اللذة ضرب غريزي من العرافة يحدوهم إلى الحكم على طبيعة اللذة بناء على أعنف مظاهرها. ومن هذا القبيل، أليست أعنف الملذات ملذات الجسد، وعلى الأخص ملذات الجسد العليل؟ إن السقماء والزنادقة تتوفر لهم المتع أكثر من غيرهم. وإنما يحظون

بما كان منها أكثر عنفاً. ولسوف نرى أن قسطاً أوفى من الألم يمازج مباهجه، وأن كل تلك الانفعالات العميقة هي هجينة، سواء أكانت جسمانية صرفة نظير حكاك الجربأو الدعارة؛ أم كان نصفها جسمانياً ونصفها نفسانياً، نظير المشاعر المسبقة التي درسنا، أم كانت نفسانية صرفة، نظير انفعالات المأساة أو المهزلة، على ما هنالك من لذة العبرات والشفقة، وصفراء الحسد وما تضيفي على ضحكتنا السريعة تجاه حماقات الآخرين من مرارة أو قسوة تزيد وتقص.

وإذ نرفض الاعتقاد، على هذا النحو، أن كل لذة هي مجرد انقطاع الألم فلا بدّ لنا مع ذلك من الاعتراف أن الملذات على الأغلب هي خاطئة في الأساس أو معشوشة، إما بفعل مزائج الآلام، وإما بتشويش تلك المجالات الغامضة المتأرجحة، أي الفترات بين حالتي توتر. وهذه الملذات الزائفة العكرة المتقلقة، نحن نعارضها بملذات صافية حقيقية معتدلة دقيقة، حضورها يولينا حبوراً وغيابها لا يجرّ انقباضاً، كبهاء الأشكال وزهو الألوان وعذوبة الأنغام وحتى شذى العطور، ولا سيما ملذات المعرفة التي لا تفرض جوعاً مؤلماً، ولا تدع من بعدها أي ضنى فراغ.

وقبل أن نفارق اللذة، لابد لنا من ذكر موقف بعض الطرفاء بشأنها. فهم لا يودون أن يروا فيها سوى حركة مولدة أو صيرورة. ونحن مع رفضنا مثل هذا الموقف، نستفيد منه لنظهر أن كل مولد ليس سوى مسيرة نحو غاية، وأنه لا يستطيع هو نفسه أن يكون لا الغاية ولا الخير. وبالتالي يقضى على من يجعلون الخير في الملذة وحدها، ولا يبحثون فعلاً عن اللذة، إلا حيث لا يوجد سوى توالد مستمر وجوع مضنٍ لا سبيل إلى إشباعه. ومن ثمة يُرفع أيضاً شأن السلام المثالي في حياة إلهية لا تشوبها لذة أو ألم، وإنما هي مليئة بمباهج المعرفة، كما يُستخف بتلك النظرية الغيبية المتعلقة بخير الإنسان، التي لا تعرف له قيمة أو قدراً إلا مادام يتنعم وبمقدار ما يتنعم.

## المطلب الثالث

### أنواع الحكمة على اختلافها

بعد نقد اللذة الوافي هذا، نتحول نحو العقل والحكمة، ونعين هنا أيضاً فوارق في القيم، ونميز في العلوم زمرة عملية وزمرة تربوية. ولدى تأملنا أولاً الفنون العملية، نرى أنه، بعد أن نقصي عن كل واحد منها ما يشمل من علم العدد والقياس والوزن، لا يبقى سوى أفعال عادية مألوفة أو احتمالات. ونقول إذن عن تلك الفنون إنها أقل أو أكثر صفاء، طبقاً لما تحوي من أفعال عادية مأنوسة قليلة أو كثيرة، وما تتطوي عليه من علم يزيد أو ينقص. ودرجة صفائها موازية لدرجة ضبطها ودقتها. وهكذا يمكننا أن نصنف في اضطراد صاعد الموسيقى والطب والزراعة والإبحار والبناء. ولكن العلوم التي تمنح هذه الفنون ما حوت من دقة وصفاء، قائمة هي نفسها على صعيدين. فنحن نجعل فوق الحساب العلمي الجامع بلا تمييز كل الوحدات حتى اللامتساوية منها، وفوق قياس البناء أو التاجر وحساباته، نظرية الأعداد وعلم المقاييس ومنطق الرياضيات الفلسفي. أخيراً فوق هذه العلوم الرياضية العالية، نضع على ما يليق بنا علم الجدل.

ولسوف نبرر سيادة الجدل هذه، لا بالإضافة إلى العلوم الرياضية، إذ قد أنجز الأمر من زمان، ولكن بالإضافة إلى الخطابة. وهذه الخطابة ألا تبني على تمكنها الكامل من الإقناع، ادعاءاتها بأن تتولى تنظيم كل المعارف البشرية وتهيمن عليها؟ فبعد تعليق موقفها العملي والنفعي، نذكر أن تفوق المعرفة لا يقوم على ما يوفر من اقتدار أو نفوذ، بل على حقيقة ونقاء ورسوخ فعل المعرفة، على حقيقة ونقاء ورسوخ موضوعه. والحال أن الموجود هو الشيء الوحيد الذي يملك هذه الواقعية الشاملة غير المترعزة، والجدل وحده يتناول الموجود ويعرفه، في حين أن سبل الإقناع والأفانين الأخرى المدعية تفسير الطبيعة، لا تبلغ إلا إلى الصيرورة المتقلبة ولا تعالج سواها.

وعلى هذا النحو يبين تفوق العقل والحكمة، لا على اللذة فقط، ولكن على كل المعارف البشرية أيضاً. وهكذا قد أنجزنا تصنيف مركبات الحياة المختلطة، تصنيف تقييم، ولا يبقى علينا إلا أن نعيّر هذا المزيج.

## المطلب الرابع

### تعيير المزيج وسلم الخيرات

نبتدئ بالعلوم ونتساءل السؤال التالي: أليس آمن لنا أن لا نقبل منها إلا أوفى العناصر صحة، وأن ننبد كل ما هو قياس تقريبي وتلمس أو تخمين.

ولكن علينا أن نردد في داخلنا أنه فرض علينا العيش في هذا العالم، لا في عالم علوي «وإن أحكم الناس، إذا رام أن يصير قادراً على بناء مسكن له، وأن يتمكن من معرفة السبيل للعودة إلى ذاك المسكن، لا بد له أن يعلم شيئاً آخر غير العدالة بالذات والدائرة بالذات»، ومن ناحية أخرى أن اللجوء إلى الفنون أو المهن الدنيا ليس من شأنه أن يزحزح فكراً سيطر عليه علم الوجود.

ولذا يمكننا أن نفتح الأبواب على مصاريعها لكل المعارف. إلا أننا نحترز كل الحرز من فتحها بهذا التسامح لكل ضرب من الملذات. لأن أعنفها لا تستطيع سوى تدمير كل علم وكل حكمة. فلا نسمح بالولوج إذن، بعد الملذات الضرورية «إلا للملذات الصافية الحقيقية». أخيراً، كي لا يبقى المزيج السعيد في حيز الأمان، علينا أن نضيف الحقيقة في ذاك التركيب الكمي، إلى الملذات المصطفاة وإلى مجموعة العلوم.

بيد أن المزيج لن يمسي سعيداً إلا إذا كان صالحاً. فما هو شرط وسبب جودته؟ إنه السبب الذي يكفل نجاح كل مزيج أيّاً كان، وبقائه، ألا وهو الاعتدال والتناسب. والحال أن الاعتدال والتناسب هما عاملا جمال. ولذا نتخذ كأوصاف مميزة للخير هذه المعاني الثلاثة، أي الجمال والحقيقة والاعتدال.

وما علينا إلا أن نقابل بها اللذة والحكمة، الواحدة تلو الأخرى، لنعرف لأي من الاثنين، كنسبية أدنى إلى الخير، نمح المقام الثاني.

ولسوف نلاحظ فوراً أن اللذة خليفة الكذب، وزميلة الفجور، ونجية الليل، حيث توارى قبحها وانحرافات الجانحة الصاخبة، في حين أن العقل هو حقيقة واعتدال وجمال. فلا يبقى علينا إذن إلا أن نصدر حكماً في القضية ونقول: إن أول خير، في حياة الإنسان أي الحياة المختلطة، ليس اللذة وإنما ذاك الاعتدال وذاك التناسب للذات لا يقوم أي مزيج بدونها. وبعد ذلك تأتي عناصر المزيج حسب مراتب قيمها: وهي بالتتالي الحكمة والعقل ثم الفنون والمهن والآراء القويمية، وأخيراً الملذات الصافية. وهكذا، مهما تشدق وادعى القطيع، لا تصنف اللذة إلا في أدنى مراتب الخيرات.

والآن هل يحتاج هذا الملخص التمهيدي الطويل إلى أعذار ومبررات؟ كلا لو كان الهدف منه هو ضرورة إبراز ما يحتمل أن يفوتنا أحياناً، ألا وهو التماسك المنطقي الكامل في العرض ولكن لأية علة أثير ذاك النقاش الحاد حول التماسك المنطقي في هذا الحوار، حتى دار في خلد الأقدمين أنفسهم أن يدبجوا دراسات عن حلقات «الانتقال في الفيلسوف»؟ مرجعه نزعة لدى أفلاطون، نزعة قد تتوارى على شكل أفضل في نسق المحاورات الفنية الكبرى الشعري، وهي كالأحوال لا تدهشنا هناك. ولكن من الطبيعي أن تبرز بروزاً أوضح عندما تصبح المحاورات تعليمية مدرسية. وأفلاطون الذي لا يرى في الفكر سوى حوار النفس الداخلي، والذي لم يناد قط إلا بالجدل كمنهج علمي أساسي، وما الجدل سوى فن الحوار، وفن التفكير بين متحاورين، لم يقبل في وقت من الأوقات بتطور داخلي، تطوير يرد النقاش الفلسفي إلى شكل بحث متواصل. ولذا يجتهد بكل الطرق أن يحفظ للحوار مذهب المحادثة الطليقة ومجراها المسترسل الحر. وبدل أن يبرز تماسك الموضوع وترابطه المنطقي، فهو يتفنن في فصم عراه ويتظاهر بشيئته. فلا يأخذنا العجب إذن من المفاجأة البادية في ولوجنا المقطوعة تطبيقه على تقسيم الحكمة واللذة، لا نعجب هنا أيضاً، من مبادرة

سقراط في شيء من الاستهتار، إلى التصريح بأن هذه القسمة نافلة بدون جدوى، من حيث أن الخبر يقوم لأعلى اللذة أو الحكمة وإنما على مزيج منهما. ويزداد عجبنا من أن الفيلسوف يعاود فيما بعد هذه القسمة إلى أصناف وأنواع، عندما يكون قد أثبت تفوق جنس العقل على جنس اللذة، ومن أنه يحتاط لنفسه كي لا يبرز هذه القسمة مباشرة كما هي، بل يعلّقها بدراسة عامة تتناول نشأة اللذة والحكمة. وإن بدت هذه الدراسة العامة لاسيما دراسة اللذة، تلك الدراسة العميقة إلى حد بعيد، أقول إن بدت هذه الدراسة ككتلة مستقلة، وابتغت، إن صحّ تعبيرنا، أن تقوم بنفسها في إطار تكاد تتجاوزها، فذلك أولاً بسبب المقدمة التي لم تُعدّ إعداداً جيداً في الظاهر. وذلك ثانياً دونما ريب بسبب توسع تلك الدراسة.

بيد أن المقطوعة المتعلقة بالواحد والكثرة، وكذلك المقطوعة المتعلقة بالأجناس الأربعة، تبدي لنا نفس الغزارة والإفاضة ونفس الارتياح عند الفيلسوف والتبسيط والامتداد، نظير نقطة الزيت إذا نفشت على سطح ماء. ولكن ألم ينبهنا السياسي إلى أن الحوار يقيس عباراته ونسبه على اهتمامه الخاص وهو اهتمام تربوي؟ ومن ثم فأفلاطون لا يحسب أي برهان متمادياً في الطول، إذ بلغ من المدى ما يمكنه «أن يزيد سامعيه أهلية لعلم الجدل». إلا أن الفيلسوف بعيد كل البعد عن التباهي بفن استمداد هذه التمارين الجدلية من صلب الموضوع المعالج. وهو بعيد كل البعد عن التباهي بفن حبكها في سدى الموضوع ذاته ولحمته. لا بل نراه يوارى فنه هذا، ويضعضع التماسك البارز بروزاً سافراً ويوهنه، ويقطع ربط ذاك التماسك عند الحاجة. على أن مظهر الفجائية الذي تتخذه تلك التمارين، ومظهر الحفاوة الذي تنتش به، يضفيان عليها هيئة استطرادات وأناقة زخارف ووشي أنوار خطابية. وهما يحبوان الحوار، فضلاً عن الانعتاق والتنويع، بتلك الجاذبية الخاصة، ونحن المحدثون لا نملك في الغالب شاعرية لتذوقها، جاذبية الجسارة أو المهارة الجدلية اللبقة. وقد توخاها أفلاطون بصورة ظاهرة، دونما ريب، في حوارات الصبا والكهولة. ثم غدت الميزة البارزة في حوارات الشيخوخة.

# الفصل الثالث

## مراحل النقاش

لدراسة الحوار دراسة تفصيلية أوفى، ما علينا إلا أن نتبع تقسيمه الواضح جداً إلى أقسام أربعة:

- ١ - الحياة الصالحة لا يمكنها أن إلا حياة مزيج (b23- a11).
- ٢ - ويحظى العقل فيها بالسيادة والسيطرة، لا اللذة (b31- c23).
- ٣ - نشأة الملذات والعلوم ومراتبها (d59- b31).
- ٤ - تصنيفها في بنیان الحياة السعيدة (b67-e59) أي حتى النهاية).

### المطلب الأول

#### الحياة المختلفة

لقد عبر أفلاطون منذ مطلع الحوار (a11) عن الفكرة التالية، وهي أن الحياة السعيدة يمكن تحقيقها عن طريق عامل يغير اللذة أو الحكمة، وأن هذين العنصرين يجب أن يصنفا إذن بناء على القربى التي يمتان بها إليه. ومن ثم، في الإمكان أن يحدونا الوهم إلى اعتبار كل ما يلي ذلك، من باب التباعد عن الموضوع وضرباً من الاستطراد، حتى يعود



سقراط ويردنا إلى فكرة التنافس «Outsider» المنتصر، وكأنها ذكرى طارئة لأقوال لم يسمعها ربما إلا في الحلم (b20). وفي الواقع، ما الفائدة من تحمسنا لنعرف هل للملذات، ما للعلوم من فوارق مميزة وأنواع؟ ولم نعاني مشقة عظمى لنطبق على تقسيم الملذات وتصنيفها المنهج العلمي الذي استنتجه سقراط من التعارض بين الوحدة والكثرة، وبين المحدود واللامحدود؟

إن للخير سمة ناصعة: وهي أن يكون لكل ما يحيا غاية قصوى، ومغماً لا ينوب منابه أي مغم، وهو يغني عن كل مغم آخر. وسمة الخير تلك تبدو جلياً في اكتفائه الذاتي. وفي هذه الحالة لا يمكن اللذة ولا الحكمة أن يطمح كل منهما بمفرده إلى أن يكون «الخير». إذ لا يكفي أحد بحياة لذة بهيمية تامة. لا يضيئها أي شعاع صادر عن العقل أو الذاكرة أو حتى عن الشعور البدائي نفسه. هذا، ومن جهة أخرى، لا يقبل أحد حياة حكيمة راکدة، لا يثيرها أو ينبها أي احتياج لذة أو غم.

فالحياة الصالحة إذن لا تستطيع أن تتشأ إلا عن مزيج من اللذة والحكمة، ولابد لنا من أن نمح المقام الأول لهذه الحياة المختلطة. ومن ثمة، قد نادى فيلوفيس باللذة عبثاً، ونادى سقراط بالعقل دون جدوى. لقد صرّع هذا وذاك غلباً على أمرهما. ونعني بالعقل هنا، عقل البشر. لأن العقل الإلهي ليس دون رتبة الخير. أما بالإضافة إلى المقام الثاني وإلى السيطرة والسيادة ضمن الحياة المختلطة، فلا يخشى سقراط من التأكيد أن العقل يتغلب على اللذة (e22).

ويبدو هكذا أن أفلاطون يقول لنا، لا بلإنه يقول صراحة (c20) إن كل تقسيم تقسم به اللذة إلى أنواع هو من ثمة نافل لا يفيد، وإن كل المناقشة السابقة الدائرة حول ما تفرض وحدة اللذة أو وحدة الحكمة

الجنسية من كثرة نوعية قد غدت في النتيجة بدون جدوى. غير أننا نعلم أن أفلاطون وسقراط يألفان مثل تلك التصاريح وما هي في نظرهما سوى توجيهات مربّ يبغى ترويض تلميذه على تتبع شعاب الحوار المتعرجة، أو احتياطات كاتب يوفر لقارئه فترة استراحة بعد انتباه وإجهاد فكري مفرط. وفي الواقع أن المتسع الفسيح الذي سوف يحتله فيما بعد تصنيف الملذات والعلوم، كفيل بأن يبين لنا أن الاستطراد المزعوم هو جزء أساسي من الاستدلال. وسيبرهن لنا باقي الحوار هو أيضاً أن المقطوعتين الكبيرتين، بشأن الوحدة والكثرة والمحدود واللامحدود، ولم يكن النقاش حول الفوارق المميزة لذّة عن أخرى إلا تمهيداً لهما، تنطويان على أهمية ليست فقط منهجية أو ما ورائية عامة، بل إنهما تمتان إلى صلب الموضوع بأوصال منطقية.

## البحث الأول

### مسائل منهجية، الواحد والكثرة

إن أبروترخس محامينا، وقد اتخذ صفة رسمية، معرض لانحرافات كثيرة. لكن بإمكانه أن يتقدم بخطى سريعة، وهو ينبغي بنشاط للذود عن القضية الموروثة، ألا وهي أن اللذة والخير هما أمر واحد بالذات. وعندما يبين له سقراط ما يخفياسم الملذات الجنسي من تنوع بليغ، ويستنتج من ذلك أن بعض الملذات قد يكون جيداً وبعضها فاسداً، يشرع صاحبنا في المكابرة ويصر على الوقوف موقف الدفاع، زاعماً أن اللذة لا تقدران تباين اللذة. ولكن المرء في ذوده عن مثل هذا الأمر قد يجدد، لمجرد جهله الجدلي، الجملة السفسيتية القائلة بوحدة الأضداد الذاتية.

ونحن نعلم أن المجاوب المبتدئ، في الحوارات الأولى، هو الذي يتعنت عادة ويرفض قبول وحدة الجنس، ثم يتيه ويشرد في وفرة المتكاثرات. وسقراط هو قائده ومرشده فيتصعيده نحو الجنس  $\tau\omicron$   $\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$  أو النوع  $\tau\omicron$   $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$  أما في المقام، فالخطأ الجدلي هو معاكس. والأستاذ مضطر أن يرشد تلميذه إلى «قسمة الأنواع»، على ما هو مأنوس في سلسلة الحوارات المنتمي إليها الفيلسوف. وأفلاطون في هذا المقام، شأنه في فيذرست والسفسستي أو السياسي، لا يضيع على نفسه فرصة سانحة ليواجه مهمته الجدلية برمتها. ولكي يبرر تواترها بإيقاع وتناوب، يبني ذلك التواتر على سنن الفكر الأزلية، التي هي في آن واحد سنن الوجود.

وماذا نلقى في المقطوعة المتعلقة بالوحدة والكثرة؟ نلقى فيها تذكيراً دقيقاً جداً بتصريحات حوار برميندس. إن البدعة المذهلة المستحقة دهشتنا ودراستنا ليست تعايش الوحدة والكثرة في الأشياء الخاضعة للصيرورة. إن ذاك التعايش أو التساوق في الوجود، صالح في أبعد مدى أن يروض خبث السفستيين المبذل. إن المفارقة المنتجة حقاً والتي تضمن تعثراً فلسفياً هي تلك التي تنطوي عليها الوحدات المعقولة: وحدة الجمال ووحدة الخير ووحدة أي جنس أو نوع في عالم الأحياء. وقبل كل شيء، هل وجود هذه الوحدات وجود واقعي متحقق؟ وإن كان واقعياً، فكيف يمكنها أن تلبث واحدة وعين ذاتها في ثبات لا تتاله أية صيرورة، وأن تكون مع ذلك معدة لأن توجد في ذاتها ضمن الصيرورة؟ لأن كل واحدة منها تتعرض في الصيرورة إما للتفكك إن اعتنقت تبعثر الأشياء اللامحدود، وتوشك من ثمة أن تفقد وحدتها، وإما إن شاءت أن تحافظ على هذه الوحدة مصونة لا تهتك حرمتها، أن تكابر وتقبل مراهنه غريبة في نوعها لا تدور بخلد أحد، ألا وهي أن تبقى في ذاتها واحدة عين ذاتها، وأن تكون في الحين نفسه واحدة وعين ذاتها في كل الأشياء الكثيرة، وبالتالي أن تتفصل عن ذاتها في حين تبقى كلياً عين ذاتها. وهكذا عليها إما أن تنقسم وإما أن تتكاثر، وإما أن تفقد اكتمالها وإما أن تستعيده في ذاتيات كثيرة متفرقة.

وفي هذا المقام نستعيد بالفكر لوماً وجهه سقراط الشاب لزيين في الشطر الأول من حوار برميندس، حيث قال: «إن جدك رجعي متخلف وأنا أحلم بنقل لعبة التعارض إلى صميم المعقول» (a129 - a130).

وإننا نستعيد أيضاً تحذيراً قال فيه برميندس الشيخ لسقراط الشاب ذاك: إما أن تتفصل وحدة معقولك عن نفسها لتتكرر عين ذاتها في كل الأشياء الكثيرة. وإما أن تماثل وشاحاً فتغطي كلاً من تلك الأشياء بطرف من ذاتها (b131 - c). وما ذكرُ «الثور الواحد» إلا رضوخ سقراط الطاعن في السن، وقد حنكته الأيام

واتسع اطلاعه، لنقد آخر انتقده به الإلثائي حينذاك: «إن حدثتك لا تزال تتردد أمام صورة للإنسان وصورة للنار وصورة للماء وصورة للتراب. ولكن سيأتي يوم لا تعود فيه تحتقر شيئاً من كل هذا» (e - c130).

أما ذكر لامحدودية الصيرورة، نظير قوله: «في الصائرات التي لا حد لها»، «εν τοῖς γίνομενοις αὐκαὶ ἀπεροις» فهو لا يظهر في الشطر الأول من البرمنيذس. وإن تسلل إلى هذا الموضع، فما ذلك عن سهو أو عن فيض الإنشاء. وإنما هو النغم الأول من مقطوعة على وشك أن ترد، وموضوعها الحد واللامحدود. وسنرى أن تلك المقطوعة صدى لعبارات دقيقة واردة في الشطر الثاني من البرمنيذس عينه. وقبل أن يوردنا أفلاطون مورد «نقاش متفرع ذي تضاعيف كثيرة»، يتظاهر تجاهه بالتردد والارتباك، شأنه في ذلك شأن خطيب مجيد، يمنحنا فترة استجمام وارتياح، وذلك في مشهد هو ترجيع لما سبق وصوره لنا في الجمهورية (b539). وفي هذا المشهد يثير سقراط تبرم مستمعيه وتهديداتهم، ويمثل لنا تمثيلاً واقعياً حياً هيجان الشبان الصفيق، وقد استولت عليهم نشوة الجدل، فثملوا بخرمتها لدى استشفافهم لأول مرة ينبوعاً فائضاً لا ينضب، زائراً بالتعارض والتناقض وما لهما من صنوف. وهذا الينبوع لا ينضب ولا يشيخ، لأنه ينبجس من صميم قلب «الحوار البشري» الباطني. وفي وسعنا أن نقول إنه ألم مبرح دائم ومهماز أبدي لفكر الإنسان.

## البحث الثاني

### الحد واللامحدود والكمية المضبوطة

ولكن في نقاشنا الحاضر، هل لنا من منفذ فرجٍ نبتعد به عن أجمة المتناقضات تلك؟ إن سقراط فيلسف، كسقراط فيذر (b226)، لا يعرف سوى منفذ واحد، ما انفك في وقتٍ من الأوقات عن ملاحظته بشغف، وهو يتهرب غالباً! ولقد حاولنا بصدد السياسي، أن نرسم بإيجاز أصول علم الجدل الأفلاطوني وتطوره، ومصادر القسمة إلى أنواع، وجذور الشكل التشطيري في التعارض. وبدا أن ذاك الجدل أراد أن يقيد نفسه ويحصر مسلكه، ويربطه بهذا الشكل في حوار السفستي والسياسي. إلا أننا قد رأينا أيضاً في حوار السياسي أن الجدل، إذا غدا التشطير هنا أو هناك مستحيلاً، يحافظ على قاعدة جوهرية، وهي أن يقسم «في العدد الأقرب» تقسيم أعضاء (السياسي e278)، أو طبقاً لتعبير فيذر (e266) «أن يتتبع في القسمة المفاصل الطبيعية». وفي هذا المقام، يعود بنا أفلاطون إلى منابع منهجه الماورائية، ومنذ لحظات صرح لنا أن تعاقب الوحدة والكثرة سنة يقوم عليها فكرنا. والآن يعلن جهراً أن تساوق الوحدة والكثرة في الوجود، وتعايش الحد أو اللامحدود هو السنة التي يقوم عليها الوجود بالذات.

ولكنه، على مألوف عاداته، بعيد كل البعد عن ادعاء استتباط هذا المذهب. وهو يفضل تقصي أصله في غابر الأزمان، وتتويجه على هذا النحو بهالة الشعر والأسطورة فيزعم أن، ابرُمْتَساً ما قد اختلس من لدن الآلهة تلك الجذوة المنيرة، ونقلها إلينا أجداد يماثلون الآلهة. وفي وسعنا نحن أن نرجع إلى نقلة أقرب عهداً، وقبل الجميع إلى نقلة البرمينيذس، تلك البدعة الأدبية، اللاعبين في الشطر الثاني

من الحوار الأفلاطوني، لعبة حرجة هي لعبة الواحد والأشياء الأخرى. فما إن يوضع الواحد على أنه موجود حتى يتجلى كثيراً وذا كثرة لامحدودة. وهو يشارك الحد واللاحد (b142 - a145). ولكن «الأشياء الأخرى غير الواحد، من حيث أنها اشترك في الواحد» لها اشترك فيه أيضاً واشترك في ذاتها. ومن ثم على ما يبدو، «يتولد في الواحد والكثير ذاك الفائض الغريب الموفر لهما حصراً متبادلاً. أما طبيعتهما الخاصة في ذاتهما فهي لامحدودية»:  $\text{Ετερον γινεται εν εαυτοις ο δη περας παρεσχε προς αλληλα η δ' εαυτων φυσικς καθ'εαντα απειρια εστιν}$  (e - d158). وإن لم يوجد الواحد فالكثير لا يستطيع أن يؤلف سوى وحدات منقطعة، هي وحدات جمع وتكديس، وأشباح وحدة تتفكك، في نظر الفكر الثاقب، وتذوب في بعثرة لا نهاية لها وهباء صرف (d166 ومايلي).

وعلى هذا النحو، طبقاً لتعليم البرميندس، كل ما ليس للواحد يتألف من لامحدودية أساسية، لامحدودية تستمد حدها من اشتراكها في الواحد وحسب. والفيلسوف يصرح لنا في نوبته: «أن الأشياء التي يقال عنها دوما إنها موجودة، مؤلفة من واحد ومن كثرة، وأنها تتطوي في ذاتها أصلاً على الحد واللامحدودية. مغروسين فيها بالطبع»:

$\text{Εξ ενος μεν και εκ πολλων οντων των αι λεγομενων ειναι. περας δε και απειριαν εν αυτοις σμφυτον εχοντων}$  (c16).

فلتفسير هذه العبارة وما يستخلصه أفلاطون من نتائج لها، هل يُفرض علينا أن ندخل في النزاع حول صحة المقطوعات المنسوبة إلى فلؤلؤس<sup>(١)</sup>؟

٢ - (١) في مناهضة صحتها راجع أ. فرانك:

E. Frank, Plato und die sogen annten pythagoreer, Halle 1923, Beilag xx, str.p. 302 – 309

(لايمكن أن يكون المزور إلا أفلاطونياً من جبل أسيفسيس Spévisippos والمصدر هو فكاهة خيالية أدبية من نسج أسيفسيس). ويقابل هذا الرأي منذ 1897 رأي تائري: المصدر هو فكاهة أدبية تخيلها هرّكلّيدس: Tannery: Pseudonymes antiques، =

أنا لأظن ذلك. إذ لا يعفينا في الواقع، لا قبولها ولا رفضها، من محاولة العودة إلى مصادر أعرق في القدم. فإن قبلناها وقلنا بصحتها، فهي إذن تسبق عهد أفلاطون. ومن ثم لن نجد فيها، بصدد الطبيعة الأساسية لكل موجودٍ، إلا برهاناً كلامياً تافهاً، يستغل بالأحرى مذهباً دون أن يؤسسه.

وأكد أن أفلاطون قد يستغل ذلك المنصب هو أيضاً، ولكن قد يختلف أسلوبه العبقري، ويتفوق تفوقاً واضحاً. ولكن إن لم نقل بصحة تلك المقطوعات، ورددنا إلى أفلاطون شرف استنباط العبارة التي ذكرنا، فهو نفسه مع ذلك يدعونا إلى البحث عن مصادر لها تسبق عهده.

وقد أبان لنا، في السفستي (c242 وما يلي) أن مشكلة الواحد والكثير تتولى توجيه تطور الفلسفة السابقة عهد سقراط. وقد قال لنا، في حوار فيذر (d251) وفي الشطر الأول من البرمينيز (e127 ومايلي)، أي مغنم لبق جنى زينون Zinon، هذا اللاعب الإلياتي الماهر، ضد أعدائه، من تعارضات الوجود. وهو يستخدم ببراعة وإحاح التعارض بين المحدود واللامحدود، كواحد من جملة التعارضات التي تثيرها لدى زينون فرضية الكثرة، فيقول: إن وجدت الكثرة فهي تصغر حتى العدم، وتكبر حتى اللامحدود، ثم إن الكثرة، إذا وجدت، فهي تبلغ عدداً ما تبلغ، وهي من ثمة محدودة العدد. ولكن من حيث هي متميزة وبالتالي قابلة فيما بينها كثرة

---

= الأسماء المستعارة القديمة، في مجلة الدراسات اليونانية م10، ص127 - 137 = دراسة علمية رقم 9 ع27. راجع أيضاً في نفس المجلة م15، 1902، ص336. ثم مجلة الأصول اللغوية، م28، 1904، ص233 - 249 = دراسة علمية رقم 3 ع72 و82.

أما اكرانتس، فهو يظن أن دحض المواقف المناوئة لصحة تلك المقطوعات، يستطيع الانطلاق من التشابه القائم، في المجموعة الهيركراطية، بين دراسة «نظام المأكّل» ودراسة «الأسابيع» وبين النظرية البثغورية القديمة، الدائرة حول نفس الموضوع، كما حفظتها لنا مقطوعات فلولوس. راجع في ذلك ديل:

Diels, Die Fragmente der – Vorsokratiker, 5. I, 1935, note20. p. 406



لاحصر لها، فهي موجودات غير محدودة. وغريغس من جهته يعمد إلى عين التعارضات أي إلى الواحد والكثير، والمحدود واللامحدود، ليبيرهن عن لوجود الموجود. غير أن غريغس يطعن في هـء باتباع الواحد واتباع الكثير على حد سواء، في حين أن زينن<sup>(٢)</sup> يثأر من دعاة الكثرة لقضية أستاذة برمنيذس. فلمن يا ترى يكيل الضربات إذن ويزيد، على ذلك النحو؟

إن تانري Tannery هو أول من أثبت أن أولئك الساخرين الذين تلحقهم السخرية هم بثغوريون. وهل يفرض رد زينن القاسي عند تلك الجماعة بعض استئناس بالتعارض محدود - لامحدود؟ على كل حال، حتى لو كانت لائحة التعارضات، التي ينسبها أرسطو إلى البثغوريين، على الشكل الذي يعرضها به، تدين في تنظيمها لاسيفسبس، فإن وجود مثل تلك اللائحة أكيد في البثغورية، منذ مطلع القرن الخامس ق. م. لأن أرسطو يتساءل هل استوحى البثغوريين في وضعها ألكميئن Alcmeôn، أو بالحري ألكميين هو الذي استوحى البثغوريين ليضع تلك اللائحة (ما وراء الطبيعة 27626 a - 28). فمن الثابت أن التعارض محدود - لامحدود متضمن فيها، وإن قبلنا ما ينقله لنا أرسطو عن البناء الهندسي «بالزوايا» أو «الأعلام»<sup>(٣)</sup>، فالتعارض مفرد - مزدوج مرجعه التعارض محدود - لامحدود، لأن البناء بعدد مزدوج من النقاط كان يعطي أشكالاً «مضطردة التباين» (الطبيعيات 20312 a - 15) وإن لم تبرح مفاهيم البثغورية القديمة موغلة في المادة، لاسيما مفاهيم اللامحدود والواحد والأعداد، وطريقة إنشاء الأشكال الهندسية، فهي مع ذلك قد انطوت على بذور مفاهيم تعجلت المنازعات الزيننية تفتيحها.

ومهما بلغ التعارض واحد - كثير، محدود - لامحدود، قبل عهد أفلاطون، من البدائية والصفافاة، أو على عكس ذلك، من الإمعان في التدقيق

---

(٢) راجع بشأن زين ديل: Diels. Vorsokratiker, 5, 29B, fngmt I et 3.

وبشأن غريغس، ن. م. B82، المقطوعة 3: 73 - 74. Sextus Empiricus adv mathem. VII,

(٣) كما يسميها يوحنا بن إسحق في ترجمته كتاب الطبيعة أي الطبيعيات.

والتحليل، وحتى لو فرض علينا، خلافاً لكل أرجحية، أن نعترف بقيمة مقطوعات فلولؤس كمرجع يقتبس منه أفلاطون، فالجدير بالاهتمام هو الأسلوب الذي يستغل به الفيلسوف ذاك المرجع وهذا الأسلوب هو أفلاطوني خاص فريد. ويبغي الحوار في الواقع قبل كل شيء، أن يبرر منهج التقسيم إلى أنواع تمييزاً يبنى على معطيات علم الوجود.

فإن كان كل شيء مؤلفاً من الكثير والواحد، ومن اللامحدود يحصره ويضبطه الحد، فلا بد لنا في كل شيء يخضع لدرسنا، من التماس مثال له  $\text{idεα}$  هو صورته ونوعه الفريد، ولابد من البحث عنه. وحينئذ لا يمكن أن نفشل في العثور عليه. وعندما نقبض عليه، يلزمنا أن نرى هل هو اثنان أو ثلاثة أو أي عدد آخر، وأن نطبق عين الطريقة على تلك الوحدات الجديدة، حتى نرى ليس فقط أن الوحدة الأساسية الأولى واحدة وكثيرة إلى حد اللامحدودية. بل نرى أيضاً أية كمية مضبوطة تحققها تلك الوحدة. وليحترز المرء حرزاً جيداً من أن يطبق اللامحدودية على الكثير، قبل أن يعين بالضبط العدد الفاصل بين الوحدة واللامحدودية، والتوحيد اعتباطاً، والمرور تَوّاً من الواحد إلى اللامحدود، هو جهل الأواسط. ومعرفتها تميز بين العالم الجدلي والمشاحن.

وهنا يورد أفلاطون أمثلة على ذلك في اللامحدودية الناشئة عن تنوع الأصوات وتشويشها، يجب التمييز بين الرفيع والعميق، ومعرفة عدد الأبعاد الفاصلة بينهما بالضبط، وما أحرزت تلك الأبعاد من حدود، وما تقبله من انسجامات أو ضروب تناغم، يمكن قياسها كلها بأعداد. وعلى النحو عينه، لابد من إحصاء عدد حركات الجسم أو بالأحرى عدد صنوف الإيقاع التي تتقبلها تلك الحركات. وهذا ما ينبى في حقل الأصوات والأنغام، عن الهذر المبهم حول الواحد والكثير، علماً واضح المعالم هو علم الموسيقى. وكذلك فإن التمييز، في أرجاء النبرات الصوتية اللامحدودة، بين الحركات وغيرها، وبين الأحرف الشمسية والقمرية، وأحرف اللين وأحرف الشدّ، ومعرفة عدد

تلك الحروف بالضبط ومداخلاتها الكثيرة بعضها ببعض وما إلى ذلك، كل هذا ينشئ علماً آخر هو علم الصرف والنحو .

فعلى هذا النمط إذن، لابد من معالجة كل وحدة معقدة، لا بجمل مبهمة كسولة تدور حول اختلافها اللامحدود، وإنما بتحليل ذاك الاختلاف وتعداد صنفه وتعيين نوعيته، لا بالاختيار قفزاً من الواحد الجنسي إلى الفرديات التي لا تحصى، ولا من الأفراد إلى وحدة الجنس الغامضة المتشوشة، وإنما بتمييز الأواسط وترتيبها حسب قيمها، في أنواع وشبه أنواع، لأن الجدل يقوم على تعيين نوعية الأواسط. وبهذا التدرجاً الجدلية الداخلية، يبدع كل ضرب من الفن بصورة واعية أو عفوية.

وليس في هذا التدرج المضطرب على مراحل، المراعي حق الأواسط، τα μυστα، ولا في معارضة النوع المحدد لتعقيد الجنس أو لا تمييز الاختلافات الفردية، ولا في اضطراب المتتالية من واحد إلى اثنين أو إلى «أي عدد آخر»، كلا ليس في هذا كله من تجديد بالنظر إلى حوار فينرس أو السفستي أو السياسي. إن جدة الفيلفس Philivos الوحيدة، هي أنه لم شمل الاختلاف الفردي، ضمن نطاق اسم «لامحدود απειρον» ليعارض بذاك الاختلاف وحدة الجنس أو النوع.

غير أن ذاك التعارض الجدلي قد حيك، بكثير من الحق، في تعارض من صميم علم الوجود بين «اللامحدود والحد απειρον και περας» وهذا كله تسربل سربال الماضي السحيق، ماضي البطولات والألوهة، واتشح بنفوذ سحره السري المهيّب، إلى درجة لم تجد معها أنصع الشروحات فتيلاً، ولم تجنب شبابنا المشتركين في الحوار الارتياح والضياع. فانبرى فيلفس بالطبع ليسأل عن مرمى ذاك الانحراف في مناقشة الحياة الصالحة. وإن تفهم أبروترخس أن «هذا كله» يؤدي إلى محاولة لتصنيف الملذات والعلوم، فلا يمنعه تفهمه مجرى الحديث عن التملل من مذاهب سقراط الجدلية، وارتياحه إلى توريط سامعيه في شعابها، وبعد ذلك يلتمس منه أن يمهد لهم مصاعبها، لأنهم لا يقوون على حلها.

## البحث الثالث

### قوام الخير الحياة المختلفة

ويتظاهر سقراط بتلبية رغبة سامعيه، فيكشف لهم عن واسطة تجنبهم مآزق تلك التصانيف، وهي أن الخير يعرف قبل كل شيء من خلال سمة خاصة من كونه اكتمالاً من واكتفائه اكتفاء ذاتياً. والحال أن الإنسان لا يطبق حياة حكمة دون لذة، ولا حياة لذة دون عقل. فلا حياة صالحة إذن إلا في مزيج من اللذة والعقل. والآن أي من الاثنين يفرض سيادته في هذا المزيج؟ ويؤكد سقراط أن السيادة للعقل دون ريب. بيد أن أبروترخس لا يستطيع أن يرضخ ويرى اللذة مهیضة الجناح في وضع زريّ، وقد أنيط به أمر الدفاع عنها.

فهل يوقف النقاش عند هذا الحد؟ كلا ثم كلا. إن أبروترخس يعارض كل المعارضة باسم جميع الرفاق. ويخطر سقراط بإيجاد حلّ للمشكلة، فيرى الفيلسوف نفسه مضطراً أن يعتمد إلى خطة جديدة، هي تقسيم طريف يحتفظ من القديم ببعض عناصره. وهكذا يبسط أمامنا دور المحدود واللامحدود في عالم الوجود، وقد اقتصر كل منهما حتى الآن على دوره الجدلي. وفي الواقع، لم يُقدِّم اللامحدود بعد إلا للدلالة على الكثرة المنشوشة. ولم يبدُ الحد إلا لحظة عابرة (c16) متخذاً اسمه *περας* ولكنه نال حظّه في الجولة الجدلية، مستتراً وراء تلك التعديدات *οποσα*، المولجة ما بين الوحدة واللامحدودية جداً هو الكمية المعدودة. فمزج اللامحدود *apiron* والحد *péras* في إنتاج محصور هكذا حصراً موفّقاً، هو أمر يقتضي سبباً. ويتخذ العقل اسم ذاك السبب، وينبري راسخاً متفوقاً على اللذة، لأنها في ذاتها ليست سوى لا تعيّن ولا محدودية.

## المطلب الثاني

### سيادة العقل

ومن ثمة يقسم سقراط كل ما في الوجود إلى أربعة أجناس هي اللامحدودية to apiron والحدودية to péras، والإنتاج الناجم عن مزجهما: وقد عينا به<sup>(٤)</sup> شيئاً واحداً ما نجم عن مخضهما ومزجهما، ووجوداً ممتزجاً وليد الصيرورة، ألا وهو الجنس المشترك وجنس السبب. ويتساءل ابروترخس وهنا هل يحتاج سقراط إلى جنس خامس أيضاً يفك به المزيج. غير أن سؤاله مزاح مقصود، وكلمة مسرح فكاهية، وألعوبة من تلك الألاعيب التي يحتال أفلاطون أن ينعش بها نقاشاً وعراً، ويخفف من شدة وطأته. وسقراط هو الذي حدا إلى تلك الدعابة، بالتماسه في سلسلة من الأعدار والترددات، جنسين، فتلاثة أجناس، فأربعة. وبعد أن يحظى بها، سرعان ما ينساها. فلنقتد به، معرضين عن التماس ما يتجاوب وهذا الجنس المفترض في الحوارات الأخرى<sup>(٥)</sup>. ولنجمع ما يوفر لنا من شروحات تتعلق بالأجناس الأربعة التي شاء في هذا المقام أن يميز بينها.

---

(٤) إن التفسير الوارد بعد قد عينا به، هو تعريب النص اليوناني، المقتبس من نص أفلاطون. وقد اتمتع المترجم الفرنسي عن تأدية معناه بالضبط في هذا المقام مع أنه نص خطير. (المعرب).

(٥) راجع لهينتره رأياً يخالف ما أبدينا هنا من رأي، Heinz: Xénocrates. P. 25 وهو يستغل هذا المقطع ليبرهن عن وجود نفس شريرة في الإنسان، حسب تعليم أفلاطون. راجع خصوصاً بين المحدثين، للويس روبان: L. Robin, Platon, P. 154 – 160 et passim. انظر أيضاً تعليقنا على النص.

## البحث الأول

### اللامحدود والحد، والمحدود أو المزيج

يرجع إلى اللامحدود كل ما انطوى في جوهره أو طبيعته على الأكثر والأقل، وكل ما يتراوح بين اتجاه واتجاه، ولا يقبل انقطاعاً أو استقراراً (لأنه يسري ويجري ولا يبقى أو يتريث)، ولا عدداً أو درجة معينة. ولا يسمح لأي كم بالوجود. ويعارض الحد هذا التقدم أو التقهقر المتواصل، والحد هو الكمية المضبوطة لأنها تضع حداً لاستمرار المد والجزر. أما الكم فهو يقيم ويستقر وينقطع عن المضي والذهاب والإياب.

وهكذا لا ينفك الحر والبرد والبأس واللين والسرعة والبطء في تحول متواصل، وتدرج من مزيد إلى أزود، ومن نقص إلى أنقص. ولكن إن تدخلت الكمية المضبوطة، فهي توقف الحركة المستمرة نحو الأكثر أو الأقل. والأوفر حرارة والأشد برودة: «يتقهقر وينسحب من أرجائه» ويترك المجال لدرجة معينة من الحرارة. وهذا الدرجة المعينة، والكمية المعادلة أو المضاعفة، وإجمالاً كل علاقة عدد بعدد وقياس بقياس، هذا كله ما يُصنّف في الحد. ولنتوخّ ترجمة هذا الوضع الفلسفي بكلمة حد لا بكلمة محدود، وبكلمة نهاية أو حصر لا بكلمة تناء، لأن المحدود والمتناهي، والمقيس أو القابل للقياس، ينجم في الحقيقة عن تطبيق الحد أو الحادث على غير المحدود.

وهو بعد اللامحدود والحد، الجنس الثالث الناتج عن اتحادهما. فهو ينشأ إذن عن ضروب معينة من الإنتاج أو التوالد. ففي الجسم مثلاً، توازن عادل دقيق بين الأخطا المتضادة ينشئ الصحة. وفي الصوت علو معلوم أو سرعة

معينة تجعله عذباً موسيقياً. وفي الحرارة والبرودة، نسب وقياسات تولد الفصول. وفي الجسم معادلات محدودة توفر له كل اقتدار أو جمال. لأن اللذة في عجزها عن تعديل نفسها، لا تخلف سوى الإفراط والرديلة، إن أعرضت الإلهة التي يوجد فيلفس بينها وبين المتعة الجنسية توحيداً ذاتياً خاطئاً، عن إيلاج الاعتدال في الجسم والروح مع النظام والشرعية.

وإننا لنجد إذن في الفيلفس مع الحد، اعتدال حوار سياسي. لأن الكم قوام لهذا الحد، ليس في هذا المقام كمية ما، بل كمية يتطلبها إنتاج موفق. ففي التقدم أو التقهقر المتواصل، بين الأوفر حرارة والأوفر برودة، درجة ما لا تستطيع أن تضع حداً أو نهاية لهما. لأن تلك الدرجة قد لا تتشئ نقطة انسجام يستقر فيها هائج الصيرورة وانطلاقها. واللاحد في ديمومة ازدياد الحرارة، هو في الواقع ضرب من الصيرورة، صيرورة دوام الازدياد، صعود إفراط إلى إفراط، أو بالحري تحول مطرد من أقل إلى أكثر، ومن أكثر إلى أقل، من أكثر حرارة إلى أقل حرارة، يفوقه من جديد أكثر حرارة.

فالانطلاق اللامحدود المتواصل، هو من ثمة ذهاب فياب لا ينقطع بين إفراط وتقصير، بين صيرورة وتدمير. وهذه الصيرورة المتقلقلة والصيرورة الجنونية، لا تستقر وتثبت إلا بصيرورتها «شيئاً ما». وقد أعلمنا السياسي أن «ضرورة هذه الصيرورة الجوهرية»، وسنة كل خلق ضرورة هي القياس الصحيح (d283). ولذا جمع الفيلفس منذ أول لحظة، بين الكمية المضبوطة والاعتدال (c24). وكما علم السياسي استحالة أي فن أو مهنة، دون تحقيق ذاك الاعتدال (ab234)، علم الفيلفس في هذا المقام، إن الجنس الثالث الناجم عن الزواج بين اللامحدود والحد، لا يأتي إلى الوجود إلا بفعل القياسات التي يحملها الحد. إنه، أي الجنس الثالث، كل مولود يتولد عن هذين (اللامحدود والحد)... وهو التحول إلى الوجود بعامل القياسات الناشئة والواردة على أعقاب الحد (d26).

ولقد علق بعضهم أهمية كبرى على عبارة «تحويل الصيرورة إلى الوجود» وكثيراً ما أرادوا أن يروا فيها تجديداً في الأفلاطونية، له من الخطورة جانب كبير، حتى لتبدو معه تلك العبارة بمثابة إعلان إعطاء الصيرورة درجة عليا في سلم القيم الوجودية<sup>(٦)</sup>. فهل نعترض على ذلك بأن تحول الصيرورة إلى الوجود ليس سوى صيغة المجهول لما ورد من ذلك بصيغة المعلوم في السفسستي (b219)، (الانطلاق إلى الوجود) وهل نذكر بتحديد أرسطو للصيرورة، إنها انتقال إلى الوجود (المسائل b12920)؟ أو بتحديد البرمينيذالذي يفسر فعل صار بالاشتراك في الوجود أي باتخاذ صفة الوجود (d163)؟ من الممكن أن يبدو كل هذا غير كاف، لأن النصوص المستشهد بها متأخرة عن أفلاطون، أو تسبق الفيلسوف بقليل. فما يجب قوله، هو أن العلاقة بين الاسمين صيرورة ووجود، في الحوارات المعروفة بالمدرسية وفي حوارات الفترة الأخيرة من حياة أفلاطون هي على حد سواء، علاقة واحدة بالطبع، لا تختلف عن العلاقة القائمة بين الفعلين صار ووجد. والاسمان المذكوران لا يتعارضان تعارضاً تاماً، إلا إذا عدّهما المرء استمراراً لفعل صار أو فعل وُجد. فعندما يعارض حوار فيذن أو الجمهورية أو فيذرُس أو السفسستي أو التيمُس، معارضة مطلقة بين الوجود والصيرورة، فذلك أن تلك الحوارات تضع سلسلة من الولادات أو الميئات تجاه سرمدية لم تولد. بيد أن المرء يتساءل: ألا يضع الفيذن نفسه في هذه السلسلة بين الولادات والموت وجوداً ما؟ ثم ألا يبحث بصدد هذه أو تلك من أشياء الطبيعة

---

(٦) راجع ناتورب، Natorp. Platos Ideenlehre. I. 1903. p. 308 حيث يقول: «كما يجدر بالملاحظة، أن الصيرورة تتخذ في هذا المقام، لأول مرة وبهذا الوضوح، معنى موضوعياً صريحاً... إلخ» ويرنت في كتابه الفلسفة اليونانية يتكلم هو أيضاً عما يتجلى به مفهوم الوجود في هذا المقطع من معنى جديد. Burnet. Greck Philosophy. L. Thales to Plato p.331 ولويس روبان في مصنفه أفلاطون، يعلق على هذه الصفحة من حوار فيلفس، بما عهد فيه من متانة، ويستنتج أن «الصيرورة لم تعد بعد منفية عن الحقيقة الواقعية». ويضيف: «على الأقل، إنها صيرورة لن تستمر في صيرورتها، بل صيرورة مزمنة أن تثبت وتستقر» ص 155. L. Robin. Platon. 1932.



أو أحوالها العابرة السريعة الزوال، لِمَ يحدث كل شيء، وَلِمَ يهلك وَلِمَ يوجد؟ (a96 ، b97). وعلى النحو عينه، يتكلم الثَّيْتُسُّ عن أَسِيَّا ουσια أي وجود (لا ماهية) الحار والناشف والخفيف والعذب والنغم واللون (d-a186).

وفي مثل هذه الحالات، كلمة وجود أو موجود هي حدّ وسط بين الضدين «ولادة وموت»، بينما هي في الحالة الأولى نقيض يتعارض والكتلة «ولادة وموت» وقد ضُمّت تحت لواء اسم واحد هو الصيرورة γενεσις وعندما يتكلم التيمسُّس لغة دقيقة مضبوطة هي لغة ما وراء الطبيعة، فهو ينبغي كي لا نقول عن الله الأزلي إلا أنه كائن أو موجود، وأن لا نردف الأشياء العابرة إلا بزمَن الماضي أو المستقبل، وأن لا نربط مصدر فعل كان أو وجد بالصائر أو الذي صار أو سوف يصير فنقول عنه إنه كائن أو موجود (a37- b38).

إلا أنه لا يعتمد أن يتحرر بعد ذلك بقليل، وينطبق بلغة الطبيعة بعد ذلك بقليل، وينطق بلغة الطبيعة التي تقل عن تلك دقة وضبطاً، ليضيف كلمة الموجود أو الموجودة η ον οντα إلى أحوال أو أشياء الحياة والطبيعة. ولم ينقطع أفلاطون قط عن التكلم بهذين النطقين ولا ينفك، بعد إبراز التعارض الشديد بين الوجود والصيرورة، عن التمييز في الصيرورة بين الولادة والفساد من جهة، وبين الوجود المندس بينهما وهو طويل الأمد أو قصيره.

وهكذا فإن جدة الفيلسوف الحقيقية تكمن في أنه يظهر لنا كيف تحدث «الولادة في الوجود أو الصيرورة إليه». إذ يتم على الصعيد المجازي، ازدواج أو تخالط بين مبدأي كل وجود زائل، بين اللامحدود والحد. ونتيجة ذلك الاتحاد هو إنجاب مولود، وبروز وجود لا أزلي نظير المبادئ، وإنما مركب محدث. (b27). والتعبير عن هذه الحقيقة تعبيراً أوفر تجريداً، هو القول بأن اللامحدود يحده الحد. ويحمل معه الكمية المضبوطة οτ ποσον، أو بالأحرى الكمية اللازمة أي القياس المعتدل το μετρον، ومن ثم إمكانية التآلف بين العناصر، وإمكانية تركيب مؤات إذن وإنتاج يقبل الحياة.

## البحث الثاني

### العلة والعقل

وسواء اعتبرنا التمازج مخالطة أم تركيب عناصر، فنحن نرى أن المركبتين من جهة والمركّب من جهة أخرى يؤلفون ثلاثة حدود. لكن سقراط يلتزم حداً رابعاً، ويعبّر في جراءة عن مبدأ السببية، بقوله إن كل إنتاج ينجم عن فعل سبب: «إن الأشياء المحدثة جميعها تحدث بواسطة سبب» (d26). ويؤكد الفيلسوف في الوقت نفسه، أولية السبب بالنظر إلى الأجناس الثلاثة الأخرى. لأن المركبتين بالذات، وإن كانا مبدأي إنتاج، فما هما سوى مبدأين مساعدين، وليسا فاعلين بل مفعولين. فهما إن صح تعبيرنا، عجيبان في يد العلة تكيّفه بصورة معينة.

ولقد كلمنا أفلاطون في السياسي عن علة آلية أو مساعدة συναιτιος (e281). وإن تمسكنا بكلمة «علة»، نستطيع التحدث في هذا المقام عن علة مساعدة، هي شرط أو مادة عمل تحت تصرف العلة الحقيقية. ولا نتعجب ههنا، حتى بشأن ما يُعرض علينا وكأنه ولادة، من مشاهدتنا الفاعل το ποιουν يتميز، باتخاذ اسم علة، عن المولود ووالديه. وقد يحدونا التفكير إلى اعتبار الوالدين علة فعالة. ولكن، ألم يطلب الفيثون منا ألا نرى في هذه الفعاليات المزعومة سوى شروط لا غنى عنها، وأن نحفظ الفعالية السببية الحقيقية للنية والروح (c97)؟ وتمايز الفيلسوف تود أن توجهنا الاتجاه عينه.

فهو يذكرنا إذن أننا، في المنافسة التي نصّبنا لها محكمين، قد وهبنا الحياة المختلطة المقام الأول، وإننا تركنا المقام الثاني مؤرجحاً بين الحكمة

واللذة. والحال أن الحياة المختلطة تمت بالطبع إلى الجنس الثالث. ولكن في أي جنس نصنّف المتنافسين على المقام الثاني. إن تصنيف اللذة يُفرغ منه سريعاً. لأن سقراط في حذقه أقام فيلفس ليقضي في الأمر. وما عثم الغر أن وقع في الفخ. فقد هب ليستبعد بشدة فكرة أن اللذة يمكنها احتمال أي حد أو عدّ أو درجة في الشدة، واللذة في نظره الخير الأسمى، وبموقفه هذا، لم يحد عن خط رسمه بقوة كبيرة كلكليس حوار غرغيس، إذ زعم أن ينبوع الحياة الصالحة السعيدة، ومعينها الذي لا ينضب، هو إحراز أعظم قدر من الأهواء وأعنف الأهواء (492 وما يلي).

واكتفى سقراط بتحفظ واحد، وهو أن اللامحدودية ليست قوام الخير. لأن الألم أيضاً لامحدود، وكل ألم شر. أما لا حدّ اللذة أولاً نهايتها، فلم يتردد في قبوله. فصنّفت اللذة هكذا في اللامحدود، في جنس «لم يحرز قط لا مبدأ ولا وسطاً ولا نهاية، ولن يحرزها أبداً». ولكن أين نصنف الحكمة والعلم والعقل، والإشادة بأنه عاقل الأرض والسماء، يمتدحون أنفسهم. فهل هم على حق؟ ومن يسوس الكون؟ أو القدر، أم هو العقل بالأحرى، كما يؤكد الحكماء ذلك، فتسهر على نظامه وسياسته حكمة عجيبة؟

إن ابروترخس ينبري حالاً ليعطي جواباً أولاً، هو جواب العرف والعاطفة. ومفاده أن الاعتقاد بالاتفاق هو زندقة. وما يعيد لجمال الكون وانسجامه وتناغمه، الإجلال اللائق هو الاعتقاد فقط بفعل العقل المنظم. وقد سبق السفستي وأتى على السؤال والجواب (e-c265). ولسوف نعثر عليهما في الشرائع (889 وما يلي)، وهما على قسط أوفر جداً من العمق. غير أن برهان وجود الله، المبني على نظام الكون يسبق عهد أفلاطون بكثير، لأن ديجينس الأبلوني قد عبر عنه في المقطوعة الرابعة. وأفلاطون واكسنفون يعمدان إلى هذا البرهان، فوفق اكسنفون بالإفاضة والإمعان في

التفاصيل، أكثر مما وفق في الأصالة (الأحداث الجديرة بالذكر 1: 4: 8). ولجوء هذين المفكرين إلى ذاك البرهان، يفرض أن استعماله مأنوس لدى سقراط، ويشهد على تشويه أرسطافانس لفكرة أن استعماله مأنوس لدى سقراط، ويشهد على تشويه أرسطافانس لفكرة سقراط بشأنه، تشويهاً مقصوداً في رواية السُحْب.

إلا أن سقراط الفيلسوف لا يرضى بموافقة ابروترخس العاطفية. فهو يبغى النقاش والبرهان. فيروح يقول لنا: إن الأجسام الحية طراً تتألف من عناصر، هي التراب والماء والهواء والنار. ونحن نلقى هذه العناصر نفسها في تركيب العالم. والحال أن هذه العناصر في الأجسام الحية، في جسدنا مثلاً، لا توجد إلا على حال بائسة مشوبة. في حين أنها تتوافر في العالم، وتبلغ من الكمية والنوعية درجات أسمى بكثير. فهي إذن لدينا عاريات ورهائن. وجسم العالم هو مغذي أجسامنا وعائلها.

غير أن جسم كل واحد منا ذو روح. ومن أين يستمدّها، ما لم يكن جسم العالم ذا روح، حاوياً عقلاً يفوق عقلنا قدرة وجمالاً؟ ولا بد في الواقع من أن يوجد في العالم، كما يوجد فينا، ليس فقط قسط واسع من اللامحدودية يحصرها الحد، بل سبب أيضاً يسيطر على الاثنين معاً. وهذا السبب الكلي «منظم السنين والفصول والشهور» يستحق أن يدعى حكمة وعقلاً. والحال أن الحكمة والعقل لا يحلان إلا في الروح. ففي زفس إذن، بما أنه السبب الكلي، روح ملكية وعقل ملكي. وعلى هذا النحو، يُثبت استدلالنا اعتقاد الحكماء بملك العقل ملكاً كلياً، ويحل المشكلة التي تقدّمتنا وطرحناها. وهذا الاستدلال يبرهن لنا أن العقل، بتحقيقه في زفس على مستوى أسمى، وزفس مبدع الأشياء طراً، يحظى بقربى السبب الكلي، ويرجع بالتالي إلى الجنس الرابع. فما قد انتظم العقل إذن في جنس السبب، عن طريق استدلال طال بعض الطول وتستتر أحياناً وتحجب بعض التحجب. أما اللذة فقد صُنفت في اللامحدود.

ففي هذا المقام أيضاً نرى أفلاطون يوفق بين احتياجات القضية ومعتقد تقليدي، وهو الاعتقاد بروح العالم وألوهته. وسقراط ذكريات اكسنفون لا يعلل الأشياء تعليلاً يختلف عن تعليل سقراط الفيلسوف لها، عندما يبغي التسامي من الروح البشرية إلى الروح الكونية. بيد أن ذيجينس الأبلوني قد سبق الاثنين في هذا المضمار، وجعل الهواء ماهية الكون الأساسية، وجوهرأ إلهياً حياً مدركاً «يقتبس منه كلُّ ما تبقى أنواع الفكر على اختلافها»<sup>(٧)</sup>. وإن استخدم أفلاطون ههنا ذاك البرهان، كما استخدمه في حوار فيذن، ليشيد بأولية العقل الكوني المسببة، فما هدفه في حوارنا هذا، إلا أن يغنم لصالح الحكمة حق التقدم على اللذة في إنشاء الحياة السعيدة. وهذا الحق في التقدم، ما كانت الحكمة لتحظى به، إذا ما اكتفت بلقب ذكاء  $\varphi\rho\nu\nu\delta\iota\varsigma$  لم يكن في وسعها أن تحظى به إلا إذا تزينت باسم العقل «نوس vous»، وقد أشاد أنكسغورس بسيادته ولم يعرف أن يدعمها ويحافظ عليها. فجاء أفلاطون وحبا ذاك العقل بال شخصية والإدراك وإرادة الخير الأسمى. لأن العقل وحده كان جديراً، في الواقع، أن ينطبق على زفس المبدع وعلى فكره المنظم، وأن ينتظم على هذا النحو في جنس السبب.

وإذ ينطوي التفكير أو العقل  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  n vous، على تلك الهيمنة، فهو يبرز لنا دائماً في هذا الحوار، كردف مباشر للإدراك  $\varphi\rho\nu\nu\epsilon\iota\nu$ ، ويأتي في تعداد عناصر الحكمة، إما أولاً، وإما ممثلاً فريداً فائقاً، يمثلها وحده برمتها. وعندما يُعلن عن المناقشة المقبلة المتعلقة بمنح المقام الثاني (e-b22)، إذا

(٧) راجع Xénophon, les Mémoires. I. IV. 8. Diogène d'Apollonie. Surtout frgmt.

.5 (Djels. Vorsokratiker 5. 11, p. 26. 10.

وبشأن هذه الاستعارات في الأفلاطونية انظر: A. Dies. Autour de platon. P. 539 – 537.

به ينوب بمفرده مناب الحكمة كمنافس للذة، وأخيراً في سياق تلك المناقشة، يمرّ من تبعيته الأولى، حيث ورد بعد الإدراك والعلم، (d28)، إلى مرتبة صدارة: العقل والعلم (c28)، عقل وإدراك عجيب (d28)، إلى أن ينفرد بالذكر والتصدر والسيطرة: العقل الملك (c28)، والعقل الملكي (d30).

وهكذا ينشب التنازع على المقام الثاني، ويتابع جريه ويختتم لا بين الحكمة واللذة، وإنما بين العقل واللذة. غير أن أفلاطون، بضرب من الحُبك المتقاطع المتواتر، قد عني بأن لا ننسى ترابط الحكمة والإدراك والعقل الضروري. كما عني بأن تصلُح النتيجة المكتسبة التي حققها العقل وحده، لرفع شأن الحكمة بجملتها، وسوف نرى في النقاش الدائر حول إنشاء الحياة السعيدة، كيف تنتظم العلاقات بين مختلف أجزاء الإدراك، وكيف تستمر في السيطرة سيادة النوس أي العقل.

### المطلب الثالث

#### نشأة الملذات والعلوم ومنازلها (b51 – d59)

بعد التدليل على أن اللذة تنتمي إلى جنس اللامحدود، وأن العقل هو من جنس السبب، حسب سقراط البحث عن مجال نشوء اللذة والعقل، وعن سبيل ذاك النشوء، أمراً ضرورياً لازماً. ويبدأ البحث باللذة (b51 – d59) لينتهي بالعقل (c55 – e59). غير أننا في بحثنا الحاضر، نطلق من المزوج «العقل والعلم» (c55). ثم نتريث بعض الوقت في التعارض «العلم واللذة» وحده لنلقى العقل منفرداً في عبارة مأنوسة واردة، أدرجت عن تعمد كامل في وضع أثير فيه الجدل (a58). وبعد ذلك نعود ونعرج على العقل (d58 – d59) وهكذا دواليك، على نحو يمكننا من أن نتطرق إلى الجزء الأخير من بحثنا، ومداره مزج الحكمة واللذة، وأن نلقى فيه دون دهشة ازدواجنا القديم العقل (أي الحكمة) واللذة (e59).

فمهما بلغ هذا المطلب الثالث من الكثافة، يمكننا مع ذلك الإحاطة به في نظرة شاملة، قبل دراسته دراسة مفصلة. إذن بعد أن صرح سقراط أن المرء لا يستطيع أن يحكم حكماً مجملاً بأن اللذة أو الحكمة هي الخير، وأنه لا بد أولاً من التمييز في هذه وتلك بين أنواعهما، لا بل بعد أن بسط بهذا الصدد، المنهج العلمي الذي يفرضه مثل هذا التقصي، رأيانه يظهر لنا بمظهر اللامبالاة بشأن المنهج العلمي المرسوم، وتفصيل أنواع اللذة والحكمة. إذ قد تبين من حديثه أن الخير لا ينطبق لا على اللذة وحدها ولا على الحكمة وحدها، بل يتحقق في الحياة المختلطة. وكذلك لم يشعر بحاجة إلى تمييز

الأنواع وتفصيلها، عندما أراد أن يعين لمن يحق الأولوية والسيطرة ضمن الحياة المختلطة، اللذة أم للحكمة، ولكنه ببسطه المنهج العلمي وتفصيله الأنواع، قد هباً حينئذ في الواقع، جوابه النهائي على المسألة، إذ أظهر بأي جنس ترتبط اللذة، وبأي جنس آخر يرتبط العقل. ولمزج اللذة والحكمة مزجاً صحيحاً ملائماً، تنشأ عنه الحياة السعيدة، لابد من تمييز دقيق ومراتب قيم، بين أشكال اللذة والحكمة المختلفة. وهذا بالضبط ما ينجزه التحليل الحاضر، فهو يتقصى تفصيلاً كاملاً شاملاً جميع أقسام اللذة والحكمة، وأصفى تلك الأقسام وأصدقها وأكثرها واقعية. ولسوف نرى فيه إذن كيف تنشأ اللذة وكيف ينشأ الألم، وأي الملذات هو صادق وأي منها زائف، وأي الملذات صافٍ وصرف، وأي منها مشوب، وما هي صلة اللذة بالوجود والخير.

وبعد ذلك نحول نقدنا مع سقراط إلى العقل والعلوم، ونتساءل وإياه أية علوم حظيت بأعظم قدر من الصفاء والجلاء والدقة، ونرتب علم الجدل (أي الفلسفة) فوقها جميعاً، لأنه وقف ذاته على درس أنقى وأثبت ما في الوجود، ولأنه من ثمة على أفضل وجه، مجال العقل والحكمة. وبهذا الأسلوب نوفق إلى تناول أنقى أقسام الحكمة واللذة، ووصفها في بنیان الحياة السعيدة.



## البحث الأول

اللذة (b31 - c35)

### الفقرة الأولى

#### الحوارات السابقة الفيلسوف

هذه المرة ليست بالطبع مرة أولى يتاح فيها لأفلاطون أن يبدي رأيه في اللذة، فما من معلم أخلاق، وما من مصلح واع يمكنه تجنب هذا الأمر:

#### ١- حوار ابْرْتغورس

ما ينبغي سقراط إقراره في البرتغورس Protagoras، هو من ذلك الحين، هيمنة العقل والعلم على سلوك الإنسان. وإنه يحاول أن يثبت، خلافاً لزعم الطغاة وأقوال السوق والعوام، أن المرء عندما يعرف الخير، لا يسعه الاستسلام للذة إلى حد الإعراض عن الخير والانصراف إلى أي عمل سواه.

وفي الواقع، بما أن المرء يعتبر خيراً ما يوفر له الملذات، وشرّاً ما يُنتج الآلام والحسرات، وجب القول إن التضحية بخير في سبيل اللذة وتملقها، هي التضحية بلذة أضالّ عنفاً وأقلّ إلحاحاً، في سبيل لذة حاضرة أوفر عنفاً ولجاجة. ووجب القول أيضاً أن صنع الشر بالاستسلام إلى اللذة، هو اتیان عمل يبدو حالياً أوفر طيبة، وزهد في تقدير ما ينجم عنه من آلام، ولما ارتبط هكذا خلاص الحياة بتقدير دقيق وتقييم حالي ومستقبل لدرجات اللذة والألم، فالانغلاب للذة هو مجرد جهل ذاك القياس الدقيق، والتغلب على الذات هو معرفتها (c358 - d 351). على هذا النحو، من الوجهة الخلقية لدى العامة، يُعبّر عن علم السلوك بلغة حساب الملذات.

إن الخطابة في غنى عن علم السلوك. فهل تستعمل سلاحاً أمضى وأفتك هو سلاح الإيهام. وهي في الواقع، تدعي معالجة أي موضوع في أي مضمار ودون أي عمل تخصص، فتبلغ إلى الإقناع وتبذ في ذلك أي عالم ضليع متخصص. وعبثاً يحاول سقراط أن يحد من صلفها وادعائها، ويبين أنها بعيدة كل البعد عن أن تكون فن خلاص ونجاة نظير الطب، وإنها فقط ديدن تملق ومداهنة، لا يعرف السبب معرفة تحليل وتعليل، بل يهدف إلى ما يروق السامع لا إلى ما هو الأفضل له والأصلح (a465).

وفي مجابهة الهدف الأسمى، الموضوع نصب أعين المتعلمين لها، وهو اغتصاب السلطة للقيام في الدولة بما يودون، عبثاً راح سقراط يبرهن أن ما يروق كل أحد إنما هو الخير، وإن فعل ما يطيب لنا ليس دوماً فعل ما يصلح، لاسيما وأن ارتكاب المظالم هو شر من احتمالها (e475). وعبثاً حاول أن يقابل ذاك المثال الأعلى، مثال الاقتدار والبطش، بفكرة التغلب على الذات، وبالعفة وقمع اللذة ومقاومة الشهوة وقهر الرغبة: «إن العفيف قاهر ذاته، يتسلط على المذات والشهوات الجائشة في داخله» (c-d491). بهذا الجهد كله، لم يتوصل سقراط إلا إلى إثارة كليكليس Calliclis ودفعه إلى شن غارته الشعواء على العفة المهلهلة.

فانبرى إذن صاحبنا يكابر ويقول ما معناه: إن عظمة المرء تقاس بعظمة رغائبه، وباقتداره الدائم على إرضائها، دون البلوغ أبداً إلى إروائها. والفؤاد الشهم هو فؤاد جائع لا يمتلي وقلب صاّد لا يرتوي. واكتفاء المرء وارتوائه ما هو إلا عودته إلى حياة وعناء حياة صخر أصم، لا مسرة فيها ولا غم. في حين أن لذة العمر تقوم بالضبط على انبجاس وانصباب وفيضان مستمر، لتعود دوماً وترغب في كل ضرب من التمتع، وتجوع بجوعه وتتعطش إليه، وتزاوله أبداً في كل كيائها، بإشباع نهمها وإرواء ظمأها، وهما لا يخدمان. وصاحبها استهوته جميع الشهوات على اختلافها، وهو قادر أن يتمتع بها، فيحيا مسروراً حياة السعادة، (c494).

وهكذا تجاه مثال حياة محايدة، بلا لذة ولا حسرة، نرى مثلاً آخر يبرز إلى الوجود، قوامه شهوات جامحة وملذات عارمة جانحة، تتعاقب بعضها في إثر بعض بلا حصر ولا نهاية. وهذه الإحساسات المتعاقبة العنيفة، يشبهها سقراط من ذلك الحين بحكاك الجرب المستمر، ويقول: «إن أصاب المرء الجرب والحكاك، وتوفر له الاحتكاك بلا انقطاع فلبث عمره يحتك، أمكنه في زعمه أن يحيا هكذا الحياة السعيدة». ومثل هذه الإحساسات العنيفة، يجد سقراط أنها تتحقق خصوصاً في عيشة المتهتكين الخليعين، (c494).

أيمكن إذن أن نوافق كلكتيس، وننفي معه استطاعة اللذة أن تكون رديئة، وأن نوحده معه توحيداً مطلقاً بين اللذة والخير؟ «نقول أن اللذة والخير هما أمر واحد؟» (a495). ألا يعني ذلك تناسي النتائج المخزية الناجمة عن مثل هذا الموقف؟ وليس هذا فقط، بل إن الألم واللذة متساوقان في الأكل والشرب وما إليهما. لأن ألم الحاجة هو شرط الشهوة، ولا يتوارى إلا عند إروائها. ومن ثم فهما يلتقيان في آن واحد. وأخيراً إن اللذة والحسرة قد يشعر بهما الأخيار والأشرار نفس الشعور، وإن الأشرار قد يبدون الأخيار غالباً في القدر، إن كانت اللذة هي الخير. لا جرم أن كلكتيس لا يستطيع مناقضة مثل هذه الحجج. بيد أنه يأبى الانقياد لها، بتلخيص الأفكار الرئيسية، ويتابع مصرحاً أن اللذة ليست الخير إذن، وأن الخير ينبع في كل كائن من فضيلة تخصه هي ترتيب ونظام معين. وعلى هذا النحو، تستتير فكرة الخير بفكرة الترتيب والبهاء (e506) <sup>(٨)</sup>.

---

(٨) ما قد يستمد المرء من حوار فيثون هو ملاحظة سقراط بشأن اللذة والألم: «إن كلاً منهما يرفض أن يوجد الإنسان مع الآخر، جنباً إلى جنب وفي آن واحد. ولكن إن لاحق المرء الواحد وأمسك به، فهو دائماً شبه مضطر إلى أن يمسك بالآخر أيضاً. كأن طبيعة الاثنين معلقة فوق هامة واحدة»، (عن ترجمة روبان، b60). ولقد سبق روبان من ذاك الحين، ورأى بحق في هذا المقطع، اتجاهاً ونيداً مستتراً نحو قضية جوهرية في الحوار، ألا وهي تضامن الأضداد تضامناً عاماً (ص23). ولا نود الدخول في البحث عن موقف فيثون مما للذة من قيمة خلقية.

في الباب التاسع من الجمهورية، يباشر سقراط مقارنة بين سعادة الطاغية وسعادة الفيلسوف الحكيم. ويقابل، في نظره، الأنفسَ الثلاث التي ميزها في نفس كل فرد وهي النفس العاقلة والنفس الغضبية والنفس الشهوانية، ملذاتٌ أساسية ثلاث، هي الفكر والسيادة والمال. فمن يحكم بين هذه الملذات الثلاث؟ من يحكم بينها هو الفيلسوف، لأنه دون ريب قد أحرز قسطاً أوفر من الحكمة والإدراك. وله أيضاً نصيب أعظم من الخبرة، وهو يبذ فيها رجل المال ورجل السيادة. وفي الواقع قد ذاق المال بحكم الضرورة، وذاق أيضاً مجالي الشرف. في حال أن أحداً من الاثنين الآخرين لم يعرف طعم لذته الفلسفية، أي لذة تأمل الوجود، فلذته إذن هي الفضلى (a583). وهي وحدها اللذة الحقيقية. لأن لذة الآخرين، لذة رجل المال ورجل السيادة، ليست سوى ظل لذة. وإليك ما يثبت الأمر.

إن بين اللذة والألم أولاً حالة وسطى، هي حالة راحة، يقول سقراط: «هنالك أمر ليس ابتهاجاً وليس ابتئاساً... احتل مركزاً وسطاً بين الاثنين هذين، إنه ضرب من السكينة بالنظر إلى هذين الانفعاليين من النفس» (e583). وهذه الحالة هي انقطاع الألم أو انقطاع اللذة معاً. أو بالأحرى، إنها فترة راحة بين حركتين. لأن الألم واللذة هما دائماً حركة ما، وتلك الحالة تختلف عن الاثنين. وإن حسبها أناس كثيرون ممتعة أو أليمة، فذاك عن خطأ مصدره التباين بين هذه الحالة (وحالة) اللذة أو الألم السابقة المتعارضة. ومظهر اللذة البادي هكذا ليس له أي قسط من الصحة. إنه شبح وضرب من السحر والشعوذة. يقول أفلاطون: «لا شيء من تلك الخيالات على قدر ما من الصحة، بالنظر إلى حقيقة اللذة، بل هي ضرب من الشعوذة» (a584). ولكن لا يحمل المرء على اعتقاد اللذة مجرد انقطاع ألم أو تخلصاً منه، لا بد له من النظر إلى اللذة الصرفة، وهي التي لا تترك قبلها أو بعدها بحكم الضرورة

حسرة ما. ولهذه اللذة صنوف كثيرة، أوضح مثل لها نجده في ملاذ الشم. فهذه الملاذ تبلغ فجأة أعلى درجة من العذوبة دون أن تأتي بعد أي ألم، أو تعقب هي أي أثر للألم.

أما المذاذات المشوبة العكرة، وأشباح المذاذات وهي ليست سوى انقطاع ألم، فلنحص في عدادها مذاذات الجسد. ويمكن القول إن هذه المذاذات هي أوفر المذاذات وأعنفها تقريباً (c584). ولنصنف إلى جانب هذه المذاذات أو الآلام الكاذبة تباشير الرجاء أو الخوف، أي «مشاعر اللذة أو التضايق السابقة والناشئة عن توقع اللذة والألم قبل حدوثها». فكيف تتولد مثل هذه الأخطاء مثل هذه الأخطاء في الشعور؟ مثلما تتولد عند أناس يجهلون الأعلى والأسفل والوسط، فكرة صعودهم إلى الأعلى عندما يجتازون من الأسفل إلى الوسط. ومثلما تتولد عند أناس يجهلون الأبيض فكرة أن الرمادي هو نقيض الأسود. فعلى النحو عينه، لجهل المرء اللذة الحقيقية يستطيع أن يتصور، عندما يمر من الألم إلى حالة متوسطة، أنه بلغ التملّي واللذة (a 585).

ومن جهة أخرى، كل حاجة هي شعور بفراغ في الجسم أو النفس. وهذا الفراغ لا يسده إلا طعام ملائم. والحال أن ما يملأ على خير وجه، هو ما حوى قسطاً أوفر من الوجود. والرأي القويم والعلم والعقل والفضائل طراء، كل هذه أحرزت قسطاً من الوجود، أوفر مما أحرز منه الخبز والمشروب واللحم. وهكذا، فقد أحرز الجسم من الوجود، قسطاً أزهد مما أحرزت النفس. إذ ليس الجسم سوى تحول وموت متواصلين.

فالذين يجهلون الحكمة والفضيلة، إذن، أي الذين لا يترددون طوال العمر ذهاباً وإياباً، إلا بين البقعة السفلى والوسطى (من ذواتهم)، فهؤلاء جميعاً لا يتملون أبداً من الوجود الحقيقي، ولا ينعمون أبداً بلذة صرفة. ومذاذاتهم تمازجها الآلام أبداً ودائماً. وليست سوى ظلال اللذة الحقيقية. وهي

من ثمة تصاميم لا تنتشح ببعض الرونق، إلا من تجاور الألم واللذة، ومما ينشأ عن هذا الجوار من تساند وتعاضد وعنف (c 586).

وكان لابد لنا، ولو تعرضنا لشيء من الإسهاب، من بسط هذه النصوص الأفلاطونية المتعلقة باللذة، ومن عرضها بمضمونها عرضاً مباشراً، دون أن نتريث إلى حين نضطر، لإضاعة تحليل الفيلسوف وتأبيده بالشواهد، أن نحول المطالع إلى مراجع وتلاميخ تلبث دائماً غامضة تشبه الألغاز. وقبل أن نغادر الجمهورية، لنذكر أن سقراط في الباب العاشر منها، عندما أدان الشعر وقاضاه، أنحى باللائمة على المأساة وعلى الأهزولة، لأنهما تحرران فينا بتواطئنا وارتياحنا الكامل، ذاك الميل الطبيعي إلى البكاء أو الضحك، في حين أن الواجب يحملنا في كل فترات حياتنا الباقية على صد ذاك الميل وعلى كبتة. ففي نفسنا قسم سريع التأثير طبعاً، وهو «متعطش إلى العبرات، يود التتهلل ما طاب له، ويبغي التملّي من النواح»، ويلقى سلواه في المؤاساة. ونحن نراه أحياناً على عكس هذا، طروباً مندفعاً إلى بهجة الضحك والإضحاك، مسرفاً في التهريج مسرعاً إليه إسرّاعه إلى الأنين والعنين. والشعر المسرحي مؤذ في إسباغه على قوى التأرجح والنزق هذه سحراً وجاذبية ونضارة. ولسوف نعثر في الفيلسوف على تذكير بدعارة العبرات والحسرات.

#### ٤- حوار فيذرُس

بين حوارِي الجمهورية وفيلسوف، فلننتبه لجملة في حوار فيذرُس متعلقة بلذات الروح (e258). وهذه اللذات لا تمت بصلة إلى لذات لا تستطيع النشوء إلا عقب ألم، «فلا بد من أن يسبقها التوجع أو الانقطاع عن التمتع». ومن هذا الصنف الأخير ملذات الجسد كلها أو جلها. وقد أصاب من دعاها ملذات أرقاء مستعبدين. وما هذا التريديد سوى تذكير بالجمهورية (c-b584) وتوطئة لفيلسوف (51-52). وتكاد هذه الفكرة أن تكون محط كلام، ومن الموضوعات العامة المطروقة في الأفلاطونية. وعنيت بها فكرة انحطاط الملاذ الجنسية

وبهيميتها، وفكرة نبل المذات الروحية وتساميتها الإلهي. وترد طبعاً على السواء في الفيلسوف وفي الجمهورية<sup>(٩)</sup>.

ويجدر بنا إبراز الخطوط الرئيسية، في ما انطوت عليه النصوص المتقدمة على الفيلسوف، من تعليم أو تحليل بهذا الصدد. فعلى الصعيد الخلقي، ادعاء اللذة بأنها ليست خيراً وحسب، بل الخير بالذات. واستهجان هذا الادعاء واستنكاره لاسيما عندما يلاحظ المرء أن اللذة قسمة الأشرار، على الأقل بقدر ما هي قسمة الأخيار. وأما على الصعيد النفساني، فعندنا تحديد اللذة والألم بأنهما حركتا امتلاء وإفراغ. وبينهما حالة توازن وتكافؤ، ليست لا لذة ولا ألماً. وخطأ من يتجاهل حياد تلك الحالة، وبعد اللذة انقطاع ألم. وشرح هذا الخطأ بالتمييز بين اللذة الصافية واللذة المختلطة. وما هذه الأخيرة سوى وهم، يخلقه إما التنافر أو التناقض بين حالة الهدوء وحالة الألم السابقة لها، وأما العدوى المتبادلة بين اللذة والألم، عدوى تتجم عن سبق الأحداث، وترجي اللذة ومخافة الألم. ثم التأكيد على هذا الزيف العميق المتأصل، وهو يسم خصوصاً لذات الجسد، على وفرتها وعنفها، (مثل الجرب). ومن معالمها وانجرافاتهما أن تظل أبداً تتراوح بلا انقطاع بين الحاجة والتنعيم وبين الفراغ والامتلاء. ومن هنا تفوق لذات الشم، وعموماً تفوق كل لذة لا تلي أو تعقب ألماً. وخصوصاً تفوق لذات الروح، لأن امتلاءها قوامه الوجود الحقيقي. وبالتالي حقيقة لذات الحكيم السامية.

## الفقرة الثانية

### حوار فيلسوف

لقد ميزنا أربعة أجناس من اللامحدود والحد ومزيج الاثنين وسبب المزيج. والحال أن اللذة والحسرة تنشآن في الجنس الثالث، وهذا أمر واضح أي في إحدى الحالات المضبوطة المعينة، التي يخلقها حصر اللامحدود

---

(٩) راجع فيذرز a259 حيث تتابعت كلمة بهيمية أو غنيمة προβαπα وكلمة دنيئة سافلة لائحة بالعبيد av\*παποδα الجمهورية b430 و b586 فيلسوف b67 والرسالة السابقة b335.

بالحد. ولنفهم جيداً هذا الأمر، كي لا نجدد ملابسات غريبة، وهي أن اللذة والألم لا ينتميان إلى الجنس الثالث، بل يتولدان فيه فقط. إنهما سير أو مجرى طبيعي *κατα φύσιν*، يجري في الكائن الحي. والكائن الحي هو صنف ذو روح من الأصناف الطبيعية<sup>(١٠)</sup>. إنه مزيج موفق من اللامحدود والحد. وهو في جوهره توازن أو تناغم وصحة (a31).

## ١- اللذة والألم والحالة المحايدة:

إذا اختل التوازن، قوام طبيعة الحي، فمثل هذا الخل ينم عنه الألم. وإذا ما أعيد التوازن تولدت اللذة. والجوع من هذا القليل خلل وألم. والأكل هو تمل ولذة. وكذلك العطش المجفف، والحرارة المفرطة المذيبة، والبرد المجمد الأخلاط، كل هذا يعارض الرطوبة الناتجة عن الشراب، أو عن درجة حرارة معتدلة كما يعارض البرد الدفء المحلل الأخلاط والمحمر لها بعد اعتقال. وبعد هذه الأمثلة التي اختارها سقراط في غاية الجلاء، يعود على نحو آخر إلى تعريف مقتضب ابتداءً به مطلبه هذا. وهو أن اختلال التوازن في الحي ألم، وأن إرجاعه وإحلاله بعد فقدانه لذة (b32).

ذاك إذاً نوع أول من اللذة والألم. وهذا النوع صدى الانفعال الجسماني المباشر. غير أن النفس في ذاتها، تستطيع أن تتوقع لذة أو ألماً. وفعلها هذا هو الأمل أو التخوف. وهكذا يحصل لدينا نوعان من اللذة والألم «متميزان أتم تمييز الواحد عن الآخر، صرفان لا يمازج أحدهما الآخر، كما نفترض أيضاً أنهما لا يمازجان الحكمة من أي وجه. وبناء على وجود هذين النوعين، يمكننا أن نأمل اكتشاف المسألة التالية: هل اللذة تبتغي حقاً في جنسها برمتها، أو هل هناك بالأحرى ملذات جيدة وملذات أخرى رديئة، وهل هناك أخيراً ملذات غير تلك،

---

(١٠) ذكرنا منذ قليل (a31) بدقة إن اللذة في جوهرها تعود إلى اللامحدود. وقد استغرب بعضهم «غاية الاستغراب»، ومن جملتهم غومبرتز، من أن اللذة والألم، في هذا المقام من الحوار، تحلمان على «المبدأ الثالث الأولي» أي المزيج أو المختلط (ص616). والحال أن أفلاطون لا يحملها على المختلط كمبدأ، بل يقول إنهما يتحققان فيه أو يقعان تحت حكمه.



في وسعها أحياناً مشاركة طبيعة الخير<sup>(١١)</sup>؟ فما قد طُرحت إذن مرة أخرى على نحو جديد، مسألة الحوار الأساسية. ولكننا سوف نرى أنها لن تُعالج، حتى في هذا الجزء من حوارنا، دون اللجوء إلى كل ما برهن عنه الحوار من عناصر.

فإن كان انحلال التوازن في طبيعة الحي الخاصة ألماً، وإعادة توازنها وإحلاله لذة، وجبت مواجهة حالة وسطى، تلبث فيها الطبيعة سليمة صافية. وجليّ أن حالة مماثلة لا تتطوي لا على ألم ولا على لذة. والحال أننا رأينا أن هذه بالضبط هي سمة حياة الحكمة الصرفة، ولعلّ هذه الحياة مهما تعمدا إقصاءها عن موضوع بحثنا ومهما تظاهرها أو تباھينا بذلك، هي أوفر من أية حياة ألوهة، لأن الآلهة دون ما ريب لا يتلذذون ولا يتألمون. ولنلاحظ ههنا، على أن نعود إلى ذلك فيما بعد، ما يتوفر لنا من إمكانية لنحبو العقل بامتياز سوف يضعه في المقام الثاني، إن لم نتمكن من أن نطالب له بالأول.

## ٢- الإحساس والذاكرة والرغبة

والنوع الثاني من اللذة الصرفة، الذي سبقنا وقلنا عنه إنه يتولد في النفس فقط، لا يتولد في الحقيقة إلا عن الذاكرة. فما هي الذاكرة إذن؟ فلنعلم أن بعضاً من انفعالات الجسد يتلشى قبل بلوغ النفس، وأنه من ثمة يلبث بالنظر إليها غير ملحوظ. وليس هذا نسياناً، إذ لا ينسى المرء إلا ما عرف. وإنما هذا هو اللاإحساس أو اللاوعي. وبعض آخر من تلك الانفعالات يسري إلى النفس ويهزها إذ يهز الجسد. فيحدث الإحساس آنذاك. وإن حُفظ الإحساس حصلنا على الذاكرة. ولنميز بينها وبين التذكر. وبها تسترجع النفس وحدها، انفعالات تأثرت

---

(١١) لا أعتقد أن الحديث يدور في هذا المقام حول التمييز بين ملذات يمازجها الألم وملذات لا يمازجها الألم. فلكي يحكم المرء في أمر اللذة، هل هي دوماً صالحة أو هي أحياناً جيدة وأحياناً رديئة، وهل امتياز ديمومة الجودة والصلاح لا يرجع بالأحرى لجنس آخر (كالحكمة مثلاً)، كان لابد من اتخاذ ضرب أو ضربين من اللذة، معزولين عزلاً كاملاً عن كل ما ليس لذة، أي عن الحكمة في هذا المقام، ومتميزين الواحد عن الآخر إن كانا اثنين في العدد. راجع المقطع e27 وهو يتحدث عن حياة فيلفس «الطيبة الصرفة». وقد عني بها سقراط حياة لا يمازجها العقل أو النوس.

بها فيما سلف، هي والجسد معاً، أو تعود بقوتها الذاتية، وتبعث في ذاتها إحساساً غرب ذكره عنها، أو معرفة غابت عن ذهنها.

هذا، وإن الذاكرة متداخلة في الرغبة حتماً، لأن الرغبة مجهود يطمح دوماً نحو انفعال يعاكس الانفعال الحاضر. وما هذه الحقيقة إلا تثبت من واقع بنى حوار المأدبة عليه منذ عهد بعيد، تأملاته الرائعة، ومفادها أن المرء لا يرغب إلا في ما فاتته أو ما لم يحصل عليه، فالشعور بالعطش هو الشعور بفراغ، والتشوق إلى شراب يملأ ذاك الفراغ. وبعبارة أخرى، ما ذاك التشوق سوى نزوع إلى التملّي، وملامسته بالنية، وإدراك قصورنا عن نيّله، وامتناع تحقيقه حتى الآن. ويستحيل أن يكون الجسد هو الملامس على هذا النحو ما لا يملك، إذ النفس هي التي تلامس بالذاكرة ما ليس بحاضر، فما يعطش إذن ليس الجسد، وما يرغب في أي أمر ليس هو أيضاً، فالجسد ليست له رغبات. وكل ميل، وكل رغبة، وكل نزوع محرك هو نفساني. فما يخص الجسد تناوب التملّي والإفراغ، وتناوب البناء والهدم، وهذا هو تناوب اللذة والألم.

ولكن موجوداً يتألم، ويتذكر إحساسات سارة، عودتها تمحوألمه الحاضر، ولما يبلغ بعد، إلى التملّي من تلك الإحساسات الشيقة، ألا ينتابه عذاب مضاعف، عذاب استولى على جسده، وعذاب الرغبة تذيب نفسه؟ إنه يجدر بنا التمييز. إن تملكه أمل التملّي وكان أمله راسخاً، ناله الألم واللذة فقط في آن واحد، ألم العلة الحاضرة ولذة الذكرى والرجاء. ولكن إن تألم وذاب وجداً بدون رجاء، فعندئذ نتمكن من القول إن ألمه مضاعف حقاً.

### ٣- صحة الملمات أو زيفها: كتاب مصور:

ولم تلك التفاصيل كلها؟ هدفها واحد، وهو إعدادنا لحل مسائل خطيرة. هل الألم واللذة هما دوماً صحيحان، أو يُحتمل عكس ذلك، أن تكون هناك ملذات زائفة وآلام كاذبة؟ هذا سؤال مستغرب، إذ يبدو من العصي على التصور أن يعتقد المرء بالتّنعّم، وهو لا يتّنعّم، وأن يعتقد بالتألم وهو لا يتألم. ومع هذا، ألا يحتمل أن يحرز المرء آمالاً خداعة ومخاوف باطلة وظنوناً خاطئة؟ إن الجميع

يوافقون معنا أن الظن قد يكون خاطئاً، ولا يوافقون إلا على هذا الأمر. فلنستفد منه. وسواء أكان ظني صحيحاً أم فاسداً، ففعل الظن ثابت على كل حال. وكما أن فعل الظن واقع ثابت، كذلك فعل التمتع هو حادث يحتفظ بواقعية حدوثه، بأية صفة وصفنا حادث التمتع. وبما أن المرء عندما يظن خطأ، لا يتمتع عليه فعل الظن، لماذا لا يستطيع على النحو عينه أن يتمتع وهو يتمتع تنعماً زائفاً؟ لماذا لا تتعت اللذة هي أيضاً على نحو ما ينعت الظن وفي عين المقدار؟ إنها تتعت فعلاً، إذ نقول عنها عظيمة أو ضئيلة. فهي كالظن تماماً تستطيع إذن أن تكون صحيحة أو خاطئة. ولكن إن رفضوا لنا هذا الأمر نفسه، فلا أقل من أن يسلموا معنا أن اللذة والألم قد ينجمان فينا عن ظن باطل. وهذا حسبنا وكفى.

وما هو الظن في الواقع؟ إحساس حاضر فنذكرى. وهذا ما من شأنه أن يفسره. «إنني أرى عن بعد شيئاً منتصباً تحت شجرة فأقول في نفسي: «إنه رجل... وإذا به تمثال، نحته أحد الرعاة». وإن صحبني رفيق وعبرت جهرًا عن فكرتي، فظني n δοξα يصبح قولاً. وإن كنت وحدي واصلت سيرتي، أجتزّ أفكاري وأهدس بهواجسي وأفكاري تتوالى حينئذ جملاً، تخطتها ذاكرتي في نفسي، كأنما على صفحات كتاب، مفسرة بها إحساساتي. وطبقاً لصحة تلك الجمالو خطأها، تكون أفكاري وأقوالي الباطنية صحيحة أو خاطئة. وتلبث أفكاري وأقوالي تلك صامته ولكنها لا تبقى باهتة ذاوية. إذ يشغل مع الكاتب رسام يلونها ويزوقها. والحال أن الصور التي يترين الظن بها تصح بصحته وتفسد بفساده.

وهذا التيار من الصور والأفكار، لا يثيره الحاضر أو الماضي فقط، بل المستقبل أيضاً. فنحن نستبق الغد ونتألم بآلامه، كما نلذ ونتمتع بملذاته. لأن حياتنا لا تنفك حبلً بالآمال، ومن ثمة ملأى بالأقوال والصور الزاهية، وكأنها أكداش من الذهب وألوان من الملذات، نستمتع بثرائها العميق، ونستبشر بإشراقها الأخاذ. ونحن نعلم أن ما يستأنس به أهل الصلاح من صور، هو في الغالب صادق صحيح لأن الآلهة تحبهم. أما الأشرار فنصيبهم الفشل، وما تغريهم به تلك الأمور من ملذات، فهو زائف باطل.

فالمذات والآلام إذن تسلك سلوك الظن، وشأنها شأنه. والظن يلبث ظناً ولو باطلاً. غير أن ما ينادي به ويدعيه لم يتحقق قط، ولا يتحقق الآن، ولن يتحقق أبداً. وكذلك اللذة، فهي تبقى لذّة، وإن زائفة. ولكنها في هذه الحال، تَمَتّع صاحبها وتغريه بمتع لم تك قط واقعاً، ولا هي الآن، ولن تكون غالباً، لا بل في أغلب الأوقات أمراً واقعاً.

#### ٤- الالتباسات وضروب العدوى أو التلوث.

وعدا ارتباط المذات والمتاعب بالظن، هناك أمر آخر يزجي إليها الزيف والباطل. لقد قلنا إن الرغبة هي النفس في سعيها إلى حالة تخالف حالة الجسد الحاضرة. وفرضنا أن الحالة الحاضرة هي حالة ألم. فنجد من هذا القبيل، أن اللذة والألم متجاوران متلازمان. والحال أنهما، كما عرفنا، من جنس اللامحدود وأنهما ينطويان من ثمة على الأكثر والأقل. فكيف نحكم حكماً صائباً بشأن توتر كل منهما، في حال أن بصرنا نفسه ينخدع في رؤية الأشياء أكبر أو أصغر مما هي عليه، وفقاً لقربها أو بعدها؟ ومنذ برهة تثبتنا أن الظن أتى كلاً من اللذة والألم صحته أو فساده. أما الآن فالزيف يداخل اللذة والألم، لأننا نراها في آن واحد، هذا عن كثب وتلك عن بعد، في استباقنا الأحداث بالرجاء أو الخوف. وهما يفسدان بفارق الرؤية والتقاء موضوعيهما معاً، لأن اللذة المقبلة يضخمها الألم الحاضر، والألم المقبل تصغره اللذة الحاضرة.

وإليك سبباً آخر يحدث التلوث. إنه الحالة المحايدة، وهي حالة لا تكون فيها الطبيعة لا في سبيلها إلى الخراب والانحلال، ولا في سبيلها إلى الترميم واستعادة توازن عناصرها. ولكن هل يمكن انعدام الحركة وتغييبها هذا في اتجاه أو آخر؟ إن الحكماء الذين ينادون بمد الأشياء جمعها وجزرها، مدّاً وجزراً متواصلًا، ينفون إمكانية انعدام الحركة. وكونهم على حق لا يمنع هذا الواقع وهو أننا عرضة للتحوّل والتبدل دون أن نشعر بذلك. ولا أذكر منه إلا ما يطراً علينا من تغيير بسبب نمونا. فلم نكن إذن على حق، عندما شرعنا نقول إن التحوّل من

اتجاه إلى اتجاه هو مسبب الآلام والملاذات. فلا بد من إصلاح خطيئنا، لأن التحولات الكبرى وحدها تلذ لنا أو تؤلمنا. أما التبدلات الأخرى، المعتدلة منها والزهيدة، فهي تدعنا بلا انفعال. ومن هذه الوجهة نجد مرة أخرى نوعنا الثالث من العيش، ذاك النوع الذي لا ينطوي لا على متعة وعلى إعياء فلنستفد من ذاك النوع لنعود ونجزم أن بين اللذة والآلم فرقاً إيجابياً.

ويتنكر لهذه الحقيقة، حتى الذين يدعون «إن أعظم لذة قد تتألنا، هي قضاء العمر برمته دون وجع أو ألم». وفي الحقيقة، قد لا يكون مثل هذه العبرة إلا تعبيراً عن حكمة بشرية، صدحت ووعت بعد غيٍّ وغرور. وكم من شيوخ رددوها وكرروها، قبل أن يعيرها الشاعر فكلخيزس إيقاع نظمه الرائق:

لابن البشر هدف أوحـد      وطريق أوحـد به يسـعد  
أن يبقـى القلب بلا غـم      ويعيش عمره لا ينكـد<sup>(١٢)</sup>

غير أن الخطأ الكامن في مثل هذه الحكم والعبر، هو التوهم أن المرء يتنعم حقاً حين لا يتألم. وقد عبر صراحة عن هذه الفكرة بعض الفلاسفة، وهم

---

(١٢) المقطوعة ١٩، راجع Bergk III, p. 575 ثم مختارات استقيسُ Hense. III. P. 6-7 Stovaios. وفلامتس Wilamowitz. Plaron. II. 268 يذكر من رواية هرقليس لافريديس Evripidhis الشعر 503. وبصدد هذا الشعر نفسه، راجع في طبعة بودة لغريغوار الحاشية الأول ص 40، Héracles، 1929. Euripide éd. Budé. Parementier – Grégoire. فهو بداعي هذه الفكرة عينها يستشهد بشعر 840، من رواية الفرس لايسخلس، وبالمقطع 196 من رواية انتيبي Antiopie لافريديس، والشعر 953 من رواية الضارعات لافريديس أيضاً. أضف إلى ذلك أستدامس Astydamas في قصيدته «ركوب البحر» المقطع الخامس، ص 779 من طبعة Nauck (Stobei V, P. 1083) حيث يقول: «افرح يا صاحبي، إن أمكن الفرح في بقعة من بقاع الدنيا هذه... فأنا أعتقد أنه حيث يتاح للمرء أن لا تشقيه الحياة، فهناك يتاح له أن يفرح وقد سلا ما بها من مللّات». ويرجع نيونرس Diodoros (33:14) أول ظهور ظهره ذاك الشاعر على المسرح، إلى عام 398 ق.م. في السنة الثانية من الحقبة الأولمبية الخامسة والتسعين.

«خصوم فيلسوف الحقيقيون»، وهناك رجال «طارت شهرتهم في علوم الطبيعة»، قد صاغوا الفكرة عينها، تلك الفكرة القائلة بأن اللذة الوحيدة والخير الوحيد في انقطاع الألم، في إطار نفي مطلق لوجود اللذة. وما يسميه أصدقاء فيلسوف لذة، لا يرى فيه العلماء الذين تكلمنا عنهم سوى إفلات من الألم وهرب من الوجع.

## ٥- الملذات المختلطة والملذات الصرفة.

أما أولئك العلماء فنواياهم طيبة ممتازة، وإن فسدت قضيتهم وأخطأت الهدف. إنهم بلا ريب نفوس عالية، ولو اخشوشن طبعهم. وهم يبغضون اللذة لقوة إغرائها. وما غوايتها في نظرهم سوى استهواء ضار وتمويه سيء وخزعة وشعوذة.

ونحن إن تعذر علينا الاستسلام إلى حججهم وحجبنا ثقتنا عن طريقة استدلالهم، يسعنا أن نثق بكراهيتهم الغريزية، لأنها تمت إلى العرافة، وبعد استماعنا لتهجمهم على اللذة، فلنفحص الملذات الصحيحة حسب اعتقادنا، وعلى هذا الغرار نكون قد تأهبنا لإبداء حكمنا المبتغى. إذن فلنتحالف وهؤلاء الحكماء العبوسين، ولنتتبع هديرهم الحفيف، فأنا أتصور أنهم سوف يؤكدون لنا أن الحكم على طبيعة اللذة، أو أية طبيعة أخرى، يقتضي درس تلك الطبيعة حيث يكمن كامل قدرتها.

والحال أن أكبر الملذات قابلية للإدراك مباشرة، وأعنف الملذات أيضاً هي ملذات الجسد، ومن هذه الملذات الأخيرة، ألا تزيد ملذات الجسد العليل عنفاً على ملذات الجسد الصحيح؟ إذ بازدياد الرغبة يزداد التمتع. والمريض والمحموم هما من يبلغ الجوع والعطش عندهما أقصى الحدود، فيأكلان أو يشربان بمنتهى الشهوة. ونحن بالطبع لا نقول إن المرضى يسرون أكثر من الأصحاء، بل نقول إن مسراتهم أهدأ وأعنف. ومثالنا على ذلك الخليعون. فالقياس الذي يقف عنده أهل القناعة، يجهله أهل الخلاعة. وفي استسلامهم المطلق إلى طغيان الملذة تستولي عليهم كضرب من الجنون الهائج.

ومن ثمة يسعنا التأكيد أن ازدياد وطأة العلة على الجسد أو النفس يصحبه ازدياد اللذة أو الألم فيهما. غير أن الم لذات أو الآلام في تلك الحال، ليست في الواقع أبداً لذات صرفة ولا آلاماً صرفة، ولكنها انفعالات مختلطة. ولا نتعجب أن نلقى في هذا المقام، بعد مطالعة حوار غُرغُيس، تشبيه الجرب وارداً عفويًا، لاريب أن التشبيه سمج في حد ذاته. وسقراط لم يتخذهُ ليستشير فيلّس. غير أنه لم يتلاف من باب الظرف والكياسة، حالات قصوى من هذا النمط، كي لا يستولي العماء على تنقيبنا منذ البداية. وقد نبهنا السفستي (c-a227)، إلى أن العلم لا ينطوي على الحياء الزائف.

ولما لقيت تلك الانفعالات المختلطة شرطها الأعم الأغلب في مرض الجسم أو النفس، كانت هي نفسها جسدية صرفة أو نفسية خالصة أو كان نصفها نفسياً. فعلى سبيل المثال، جسدية صرفة هي الإحساسات بالبرودة والحرارة وهذه الإحساسات تتألى أو تتقاطع، إما إبان استرجاع الطبيعة بناءها، وإما إبان تفكّكها وانحلالها. وتمازج المرارة عذوبة تلك الإحساسات، فتصمد أمام كل تبرم أو ضجر وتثير المرء إلى حدّ الهياج والهذيان. وما يسيطر في مثل تلك الحالات المختلطة، هو الألم تارة واللذة أخرى، وكل منهما يعطيها نوعيتها الرئيسية. وما يطغو في حالات الجرب والحكاك هو الألم، فيحاول المرء فيها أن يخلق توازناً يعدل الألم بلذة التهيج السطحي حيناً، والتهيج السطحي بإحساسات لذة داخلية حيناً آخر. ومن هذا الطراز لذة الدعارة والفسق.

وأفلاطون كطبيب يلاحظ فيها تناوب التهيج الألم والمتعة القصوى، وما يرافقها من هبات ووثبات، وزفرات متقطعة ولهات، وحركات مضطربة وصيحات جنونية. ويلاحظ كمعالج نفساني، جاذبية تلك النوبات الرهيبة، إذ يحسب المصاب بها أنه يموت من فرط اللذة، وأن تلك النوبات، هي السعادة الوحيدة التي تستحق أن يحيها المرء.

أما الانفعالات العائدة مناصفة إلى الجسد والنفس، فلا يحتاج سقراط أن يتوسع بصدها. فقد سبق له أن وصف تلك الحالات المختلطة. وهي حالات تنعم فيها النفس بأمل تملّ دان، فيما يعاني الجسد من فراغ حاضر. فيبقى إذن عليها أن يدرس الانفعالات النفسانية الصرفة، نظير الغضب والخوف والحسرة، والحداد والحب والحسد، واشتهاء ما للقريب وما إلى ذلك من عواطف مجانسة. ونحن نتوقف عند ما تثيره منا فينا المأساة أو الأهزولة، لأننا نستطيع أن نستشف خلالها، كيف يتمازج الألم واللذة في انفعال مركب واحد. وذلك على نحو يفضل أية أمثلة أخرى.

## ٦- دعاية العبرات وبهجة الضحك الرديئة.

ومع هذا كله لا يقول سقراط إلا كلمة واحدة عن اللذة الممازجة ألم السخط التي تفوق العسل عذوبة، وعن سحر الحشرات الخفيّ، وجاذبية الحداد السرية. ويذكر عرضاً دعاية البكاء، إذ بها تجتذبها المأساة وتسحرنا. وقد ندّد في الجمهورية، بأثرها الدافع إلى الرخاوة والميوعة. وما يستوقفه من الفنّ المسرحي هو الأهزولة. فهي تتيح له أن يدرس الضحك وما يثير السخرية، وتمكّنه من إظهار سبيل انفصال المأسويّ عن الهزليّ، على انطلاقيهما من معين واحد، وتفسح له المجال ليبيّن كيف أن الرداءة السرية تنفث مرارتها في صميم ضحكنا، ولو بدا بظاهر البراءة والصراحة.

فالأسى الذي نشعر به لدى نجاح القريب، والفرح الذي يهزّنا عندما يناله السوء، هذا الشعور وذاك هو شعور الغيرة. و الحال أن أكبر شرّ يصيب الإنسان، هو أن يتجاهل نفسه، وأن يحسب ذاته أغنى ممّا هو في الواقع، من حيث الثروة ومواهب الجسم والعقل. فإن كان ذاك الرجل قديراً رهيباً، لا يقدر ادعاؤه الخطير جداً أن يثير فينا إلاّ الازدراء والبغض. وإن كان ضعيفاً مخفوض الجناح، فما يهيجه فينا، هو البشر وضحك أعنف من أن يقاوم، إزاء التناقض المتواتر بين ما يعتقد رأيته في ذاته، وبين ما نرى نحن في الحقيقة.



إزاء التناقض المتواتر بين ما يعتقد رؤيته في ذاته، وبين ما نرى نحن في الحقيقة. فهو يتراءى لنفسه غنياً بهياً حكيماً، ونحن نراه فقيراً دميماً مغفلاً. فإن كان عدونا، عُذ ما نشعر به من سرور تجاه ما أصابه من سوء أمراً مشروعاً. تلك على الأقل فكرة العهد الوثني القديم. لأن اكتشاف ضعفه هو ضماناً أمن ونجاة. وإن كان صديقاً أو مجرد قريب، فأفلاطون نظير المسيحية، ينبذ في الواقع استمتاعنا الرديء بامتهانه والهزاء به، في حين يفرض علينا تنبيهه «وإصلاحه إصلاحاً أخوياً»<sup>(١٣)</sup>.

إن لذة السخرية في الحقيقة دعامتها الغيرة. فنحن نستمتع بهذا الضعف الذي يحقر القريب، ويجعله هنة وأضحوكة. وقد نأسف إذا ارتدع ورجع عن غيه، وحاكم نفسه ونهض من عثرته. فبهجة الاستهتار زائفة، ورنثها في النفس رنة آلة مصدعة، لأن الغيرة التي تمازجها، ولو بصورة لا شعورية، هي ألم ونهشة في القلب. ورب ناقد يحسب أفلاطون صارماً في حكمه، وبيتغي تحليلاً يعير المهزلة اهتماماً أوفر، لاسيما في دورها «المظهر المنظف». ومع ذلك، لو قامت نظرية معاصرة لتحلل المسرح المأساوي أو الهزلي، ألا تؤيد جملة ما وصلإليه أفلاطون من نتيجة، وهي «أن الآلام تمازج الملذات، لا على المسرح فحسب، بل في مأساة الحياة برمتها وفي أهزولتها».

## ٧- الملذات الصافية.

بناء على ما تقدم، نحجب الثقة عمن ادعوا أن كل لذة انقطاع ألم. ولكننا نستغل موقفهم وشهادتهم لنثبت أن بعض الملذات زائف في أساسه وأن بعضاً منها تمازجه إما آلام فعلية، وإما ملذات وهمية، قوامها في عذاب الجسد أو النفس، فترات الراحة بين نوبتين. غير أن سقراط وعدنا بأن يبدي لنا، تجاه هذه الملذات المزيفة المموهة، بعضاً من الملذات الصافية الصادقة.

---

(١٣) يتمثل لنا هذا «الإصلاح الأخوي» في الدحض السقراطي بال ضبط، كما تبديه الحوارات عملياً، وكما يلخصه السفستي جملة في المقطع (d - a230).

بوجه عام، كل لذة لا يتقل علينا غيابها ولا نشعر به، هي لذة صافية صادقة. في حين أن حضورها يوفر لنا ملاً نشعر به ونستطيعه، وهو خالٍ من كل ألم. فهناك ألوان وأشكال وأطياب وأنغام تؤتينا متعة كاملة، جمالها صرف ولا تُعقب ندماً. وليست تلك الأشكال أشكال حيوانات، ولا ما مائلها من رسوم، بل الأشكال الهندسية كالخطوط المستقيمة أو المنحنية، والمسطحات والأحجام الناجمة عنها، مما يرسمه البركار والمسطرة والزاوية. ونفس النقاء، المتحرر من كل ارتباط بالرغبة الحيوانية، يخلق جمال بعض الأنغام، لا بل رونق بعض الأطياب، مع أن هذه الروائح توفر مُتعة أقل ألوهة. ولا تقل ملذات المعرفة عن الملذات السابقة، تحرراً من ثورات الشهوة واصطخابها، ونوياً عن عذاب اللوعة والأسف. لأن رغبة العلم لا تفرض نقصاً مؤلماً، والنسيان لا يجر مباشرة وراءه شعوراً بوترٍ وبتر أو انحطام. وها نحن إذن، في ذروة الملذات الصافية، تجاه ملذات الفكر. وأفلاطون يحب أن يردد، مرة أخرى في هذا المقام، أنها ملذات الصفوة والنخبة.

فامتياز الملذات الصرفة، بوجيز العبارة، هو الشعور بالامتلاء والشعور بهدأة امتلاك سرمدي، ولو في لحظة من الزمن تلتهم التمتع البرق. وما يصم الملذات المشوبة هو التآرجح بين الأكثر والأقل، وبين الامتلاك والضياع، والقلق إبان التمتع وإبان الحرمان على السواء. ولذا فمعادها إلى اللامحدود. أما ما يسم على عكس ذلك الملذات الصافية، فهو اكتمال النوال، وطمأنينة الوجود والرضى والاعتدال. ولما دانت الاعتدال، دانت الحقيقة أيضاً، وبالفعل عينه دانت الجمال.

لنأخذ على سبيل المثال قليلاً من البياض، لا يشوبه أي أثر لون آخر. ألا يكون أوفر بياضاً، ومن ثمة أكثر صحة وبهاء، من كتلة بياض مازجه لون آخر؟ فلنحفظ إذن للملذات الصافية السمات الثلاث التالية: أي الاعتدال والحقيقة والجمال. فلسوف تخدمنا في مهمتنا القادمة كمحكمين، ولو أهمل أفلاطون هنا تذكيرنا بهذا الأمر.

## ٨- نظرية «اللذة - حدوث».

صادفنا منذ برهة «أناساً ضليعين جداً في أمور الطبيعة، يؤكدون جازمين أن ليس للذمتن وجود إيجابي، وأنها كلها في اعتقادهم إفلات ونجاة من ألم (b - c44). وهانحن نلقى الآن جماعة أخرى، ومن خيرة القوم، تقول إن اللذة «هي أبداً حدوث، وما لها قطعاً من وجود» (c53). فنفي وجود اللذة نفيّاً مطلقاً، مشترك إذن بين الفئتين. وفي حين أن اللذة انقطاع ألم في نظر الفئة الأولى، إنها حدوث وصيرورة في نظر الفئة الثانية.

ودون أن نتثبت الآن من هوياتهم، فلنحاول فقط أن نستشف أقوالهم. ولنشكرهم مثل سقراط بما أنهم يوفرّون سلاحاً جديداً نشهره في وجه عصابة اللذة. وهذه المرة أيضاً، شأننا في سائر المرات، سنعمد إلى خطة التقاسيم. ونميز قبل كل شيء، ما يوجد لذاته، وما ليس إلا ميلاً ونزعة نحو آخر. عنيت الغاية (ما لأجله)، وما يوجد لأجلها (ما لأجل آخر).

وبعد هذا التمييز، نميز تمييزاً آخر بين الحدوث والوجود. ثم نتساءل أيهما لأجل الآخر. وكأننا نتساءل في هذه الحال، هل مرسى بناء السفن جعل للسفينة، أو السفينة جعلت للمرسى؟ ومن ثمة نستطيع الجزم أن كل المواد والآلات والأدوات غايتها الإنتاج أو الحدوث، وأن كل ما هو حدوث غايته ما هو موجود<sup>(١٤)</sup>. فإن كانت اللذة حدوثاً، فلا تحدث إلا لأجل وجود. والحال أن ما لأجله يقع الحدوث، يحتل دوماً مكانه في رتبة الخير، وما يحدث لأجل آخر يلبث أبداً خارج تلك الرتبة. فإن كانت اللذة حدوثاً، حق لنا أن نعدّها غريبة عن الخير. ومن هذا القبيل أصبنا في تقبلنا بامتنان، القضية المعلّمة أن اللذة حدود لا وجود. إذ لها هذا الفضل الكبير، وهو أنها تهزأ بأناس يبتغون أن تكون اللذة هي الخير. وهي علاوة على ذلك تستخف بمن يجدون اللذة

---

(١٤) يمكن أن نقابل بين هذه الفكرة وفكرة أرسطو، الواردة في مصنفه «أجزاء الحيوانات» a64017 وما يلي إذ يقول: «كذلك البيت إذ يحدث على هذا النحو. لأن الحدوث لأجل الوجود، لا الوجود لأجل الحدوث».

مكتملة تمام الاكتمال في الحدوث وضروبه، وأعني بهم زمرة لا تطبيق العيش دون التمتع بكل صنوف الشهوات وعواصف الرغبات، فهي تبغي العذابات لتوفر لنفسها لذة إروائها. والإرواء يتم دوماً على سبيل الحدوث.

فإن ماشينا هذه الزمرة و اخترنا اختيارها، نختار حينئذ تعاقباً لانهاية له من الحاجة وتلبيتها، أي من الحدوث والاختلال والهدم، بدلاً من هدوء الحياة الثالثة تلك، التي قلنا عنها، إنها خالية من كل ألم خلوها من كل لذة، وأنها منفتحة على أصفى مباحج الفكر. ومن ثمة نتبين أن ما يبلغ من الغباوة جعل خير الإنسان في اللذة. وعندما لا يوجد الخير والجمال إلا في النفس، كيف نعتقد أن اللذة وحدها تحظى فيها بالإجلال والتقدير، وأن الشجاعة والعفة والفتنة لاحظ لها بشيء من ذلك؟ وكيف نحسب الإنسان المتألم شريراً ما فتئ يتألم مهما بلغ سموه ونبوغه من نواح أخرى، ونعد المتنعم ما دام تتعمه، صاحب فضل وفضيلة، محرزاً منهما شطراً أوفر ما وفرت متعته؟

### الفقرة الثالثة

#### حوار فيلفس والنظرية الأفلاطونية في اللذة

لقد لخصنا في ما سبق نظرية اللذة في خطوطها العريضة، كما بسطتها لنا الحوارات المتقدمة على حوار فيلفس. فلنقم الآن بتلخيص مماثل لما عرض لنا منها منذ لحظات حوار فيلفس.

إن مفهوم اللذة أو تعريفها بأن تملُّ، وتعريف الألم بأنه فقدان، يعود ههنا بشكل طبيعي. وهذا المفهوم أو التعريف هو على كل حال موروث عن الطب اليوناني القديم<sup>(١٥)</sup>. ولكنه ينتظم في إطار نظرية جديدة، هي

---

(١٥) انظر تقابل هذا التعليم بما ورد في «الحكم والعبر» Littré IV. Les Aphorismes

Littré IV., 52, De natura hominis, 9, init. «وفي الطبيعة الإنسانية» II, 22 p. 476

Villaret 35, 8 sq - وخصوصاً في «الأرياح» Littré IV, 92, I et Nelson, 6. ثم

قارن بحوار المأدبة لأفلاطون، c-d186.

نظرية الأجناس الأربعة. وحالة التوازن، التي تدميرها ألم وإرجاعها لذة، تُعرّف في هذا المقام بأنها ضرب من الشكل الحيوي أو البنية الحيوية، ينجم عن تعيين مضبوط للامحدود من قبل الحد. ومن جهة ثانية يُعرف هذا الصنف الأول من اللذة أو الألم، بأنه انفعال جسدي محض، يتميز من هذا القبيل، عن استباق الألم أو اللذة بالوهم، الناجم عن فعل النفس وحدها.

لقد فسرنا معنى الحالة الصرفة غير المختلطة، وكيف يبرز فيها هذان الصنفان الأساسيان، وقلنا أن لا صلة لها ولا علاقة بالتمييز بين الملذات الصافية والملذات الممتزجة بالألم. أما الحالة المحايدة، حيث لا لذة ولا ألم، فقد سبقت الجمهورية وتكلمت عنها. وحوارنا هذا يدمجها في صلبه، بمثابة حالة توازن متوسطة، بين حركة الإفراغ وحركة التملّي. ومن حيث أنها خالية من الألم واللذة، فهي تتلاءم خير تلائم وحياة الحكمة الخالصة. وهي تجد على كل حال أسمى تحقيق لها في الحياة الإلهية. وفي هذا الأمر يجد العقل فضلاً يضاف إلى أفضاله. ولكن من حيث هي حالة توازن، فمجرد احتمالها تتناقضه نظرية الحركة الكلية المطلقة، إن لم نتلاف الخطر بمفهوم توازن نسبي أو تبدل غير ملحوظ ولا محسوس. وهذا المفهوم الجديد سيستخدمه حوار التيمئس بعد فترة قصيرة.

ويعثر في الفيلسوف على عناصر فكرية جدلية أخرى يثريها كما أثرى المفاهيم السابقة. وتلك العناصر هي مفهوم زيف اللذة، والتمييز بين اللذات الصرفة والمشوبة، وتحليل استباق الآلام والملذات بالرجاء أو الرهبة.

ولا تأتي الجمهورية على ذكر هذا الاستباق إلا بصورة عابرة، فتحصيه بين تزاوير اللذة، ألا وهي اللذات الخداعة الناجمة عن انقطاع الألم. أما الفيلسوف فهو يحصيه فوراً بين أصناف اللذة، واللذة الرئيسية،

ويعطيه بين تلك الأنواع المنزلة الثانية. فاستباق اللذة والألم يتولد عن الذاكرة. وهذا الأمر يُحظينا بتحديد مبسط دقيق، يميز فيه الفيلسوف الانطباع اللاشعوري والإحساس والذاكرة والتذكر. ومن ثمة، يقيم الدليل لنا، على أن النزعة هي انفعال النفس بمفردها، وأن التقاءها بانفعال جسدي معاكس يستدعي مسألة زيف المذات.

وفي حين أن احتمال ذاك الزيف أو الخطأ لا يُثار كمشكلة في حوار الجمهورية، فهو يُناقش ههنا من كل نواحيه، ويُثبت بتحاليل جديدة طريفة، تحاليل الظن، والكلام الباطني، والمخيلة مصورة المستقبل ومزوقته. وعندئذ ترتصف في هذا الاستدلال، كل القضايا التي نعرفها عن طريق الجمهورية أو حوار غرغيس. وهي عدوى المجاورة في الاستباق، وعدوى الإيحاء أو الوهم، الناشئ عن الالتباس بين الحالة الحاضرة والحالة المحايدة، والتمييز بين المذات المختلطة والمذات الصرفة. ولكن كم تتسع تلك القضايا القديمة، وكم تتعمق عمقاً طريفاً مستحدثاً، لتتناغم وأبعاد الفيلسوف.

هذا وإن مفهوم اللامحدود، وماله من الفخامة، يجيء في نوبته ليعقد عدوى المجاورة. وإن ألفت المذات الجسدية أكثرية المذات المختلطة، وإن استشهد عنها بحالات متطرفة ترجع دوماً وتكرر، فما ذلك إلا لتخضع لدرس مسهب مفصل، يفوق الدراسات السابقة بكثير، وتدخل بمثابة طرف ثالث في تصنيف دقيق مركز. وفي هذا التصنيف، تتيح المزائج النفسية الصرفة تحليلاً عميقاً جداً للأهزولة. ولطرافته لم تتطو الجمهورية نفسها على رموز منه. أخيراً، وإن اتسمت المذات الصرفة، في هذا الحوار كما في الجمهورية، بسمّة فريدة وهي أنها لا تفرض ولا تُعقب ألماً، ففي الفيلسوف، لا تُفسّر وتستتير بمثال الشم وحده، وإنما بتعداد لأنواعها وتصنيف كامل لها.

## الفقرة الرابعة

### حوار فيلفس ونظريات اللذة المعاصرة

قد يعسر على المرء أن يصفح عنا، إذا اكتفينا بمقارنة تعليم الفيلفس بتعليم الحوارات السابقة، دون أن نحاول الإجابة على سؤال طال ما طرح ونوقش بغاية الحماسة. وهذا هو السؤال: أي أعداء يجابه الفيلفس حين يصوغ تعليمه في اللذة، وبصدد أية نظريات وأية خصومات؟

في الحوار ثلاث قضايا يعرضها سقراط على أنها ليست منه. وإذ يكافح الأولى والثانية، يستخدم الثالثة بعبارات امتنان بالغة ملحة. والقضية الرئيسية المكافحة هي طبعاً قضية يقرها فيلفس، وقد كلف أبروترخس بالذود عنها، وهي هذه: «اللذة هي الخير الكلي». والقضية الثانية مصدرها، على عكس ذلك، أخصام اللذة. وهي تصرح أن ليست اللذة سوى انقطاع ألم. أما القضية التي يغتبط سقراط أن يستعيرها، فهي القائلة أخيراً «اللذة هي مجرد حدوث أي صيرورة، وليست أبداً وجوداً». وتبدو المعركة بشأن هذه القضايا بلا نهاية، مع كل ما يبدي بعض النقاد، في ردها إلى المؤلف الفلاني أو المدرسة الفلانية، من حزم غريب في الجزم والتأكيد؛ وما يوردون في سرد وقائع المشاحنات الكتابية، أو المحاضرات المتضاربة حيث تبارت تلك القضايا وتبارزت، من تفاصيل دقيقة تفوق حزمهم في التأكيد هجانة وغبابة<sup>(١٦)</sup>.

#### ١- اللذة الخير الأسمى:

إذن، قد شاء النقاد أولاً أن يعرفوا أياً من المعاصرين رام أفلاطون تحضهم. بمناهضة قضية نسبها إلى فيلفس، وكلف أبروترخس بالدفاع عنها.

---

(١٦) في مثل تلك التفاصيل، راجع خصوصاً محاضرات فيلبس

R. philippson. Akademische Verbandlungen über die Lustlehre, Hermes LX, 1925. p.444 – 481.

ولهذا الناقد، على الرغم مبالغاته، أفضل جلي.

فهي تصاغ منذ مطلع الحوار، ويعاد ذكرها إلى خاطرنا مراراً، بتلاميذ مقصودة كل القصد، وعباراتها المتتالية لا تدع ريباً بشأن معناها الجازم القاطع: «اللذة هي الخير لكل ما يحيا... اللذة في أقصى شمولها جدرة باختيار المرء... اللذة خير... اللذة هي الخير الوحيد». والحال أننا نعرف هذه القضية، أيّاً كان وجه تعبيرها عن نفسها. وقد سبق وعرفناها سواء من حوار أبرتغورس Protagoras كبرهان مستمد من موقف الخصم، يجابه به سقراط مناوئيه (c354)، أو من حوار غرغيس كقضية تشبث بها كلكليس Callicles (a495)، أو من الجمهورية ك رأي لدى الطغام: «عند العامة تبدو اللذة وكأنها الخير» (b506). وحوارنا الحاضر يقول لنا: وهي ليست قضية فيلفس وحسب، بل هي قضية عدد لا يحصى من الناس غيره (e66).

ألا يبدو أن أفلاطون قد رام على هذا النحو، أن يسبق وينحي كل تعيين هوية خاصة، وأن يفهم قراءه في صراحة أنه يناقش حالياً قضية عامة شاملة، وإنه يصر ولو عرف أن هذا أو ذاك من الفلاسفة المعاصرين ينادي بها ويناضل في سبيلها، على مواجهة القضية من ناحيتها الأزلية، لا من ناحية عابرة عارضة، وأن هذا هو موقفه منها على الأخص. وإن ابتغينا أن نرى في فيلفس أو أبروترخس وجوهاً مقنعة، علينا أن نحرز من خلالها المقاوم المعني أو الخصوم المشار إليهم، نكون قد نسينا ما أشرنا إليه منذ البدء، وهو أن فيلفس هو صورة المتعصب المتمزمت الأصلية، وعجزه عن إعطاء البرهان نفس عجزه عن تفهم برهان غيره والانقياد له. وأن أبروترخس جدلي حديث العهد فقط، يُستخدم كمحامي الدفاع، ويمرن على ذلك في قضية تقتضي لا معرفة النضال وحسب، بل تفهم الحلول الوسطى وتقبلها.

ولكن إن نُحَيَّت محاولات تعيين الهويات على هذا النحو، ألا تستطيع تبرير مساعيها من زاوية أخرى، وتدعي إثبات نجاحها على صعيد آخر؟ ولن نقدم في الواقع على التهور، وننفي احتمال تأليف الفيلفس، لا بل تأليفه فعلاً، بداعي خصومات نشأت بين الأكاديمية ومناوئيه أو في داخل الأكاديمية بالذات.



والحال أن أرسطو، يروي لنا في الباب العاشر من أخلاقياته النكماشية، أن إيفدوكس Eudoxos كان ينزل اللذة منزلة الخير الأسمى، لأنها هدف تسعى إليه سعياً ظاهراً كل الكائنات، العاقلة منها وغير العاقلة<sup>(١٧)</sup>. وعندما يضيف أرسطو أن المهابة والوقار في حياة إيفدوكس كنا يضيفان على براهينه مزيداً من الوزن والقدر ما كانت لتحزره بذاتها، ندرك العاصفة التي أثارها ذلك الفيلسوف داخل الأكاديمية بموقفه إلى جانب اللذة وتحييها. وبناء على هذه المعلومات، نرى اسيفسبوس Spevsippos ينشط إلى دحضه. ومن ثمة انبرى النقاد ليبينوا فرضياتهم ويطالعونا بحل لهذه المشكلة التاريخية الشائكة، يتيح للمرء أن يرى، في ما أورده الباب السابع والعاشر من الأخلاقيات من براهين تؤيده اللذة أو تنحضرها، مجرد صدى لمبارزة احتدم لظاها بين إيفدوكس واسيفسبوس. وجرى البراز ضمن المدرسة الأفلاطونية، فانتهزها الفيلسوف فرصة سانحة لتدبيح حوار يقوم فيه بمهمة حكم، بين الفئتين المتنافستين، يرذل مغالاة هذه وتلك وشطحاتهما، ويبين أن الحقيقة تستقر في توازن عادل مُحكم<sup>(١٨)</sup>.

(١٧) راجع لأرسطو أخلاقياته Ethique à Nicomaque, 1172 b9 et sq

(١٨) لا يُذكر اسيفسبوس في الأخلاقيات إلا مرة واحدة: «إذ إن حل أسيفسبوس على نحو ما فعل، ليس حلاً موفقاً» (b11355)، في جوابه على برهان هو قسم من الاستدلال الذي ينسبه أرسطو صراحة إلى إيفدوكس (10: 20-b117218). هذا وإن الفكرة القائلة بأن الفيلسوف صدى منازعة مدرسة داخلية، قد دافع عنها أولاً أوزنر:

- Usener, Organisation der Wissenschaftlichen Arbeit in Preussische Jahrbücher 53, p.16.

- A.Doring, Eudoxos von Knidos, Speusipp u. der dialog philebos : ثمدورنك: (Vierteljahrsschrift. F. wiss. Philos 27 (1903) p. 113 et suiv.)

- J. Burnet, Greek philosophy I Thales to Plato (1914) p. 324 et sq. واقتفى أثرهما برنت:

- U. von Wilamowitz, وهو أكثر تحفظاً في ما يتعلق باسيفسبوس:

- Moellendorf. Plato. II (1919). p. 272 et sq.

- A. W. Jaeger. Aristoteles (1923). P. 15 et suiv. وتلاه جيجر:

- A. Taylor, Plato the man and his work. : 1928 و 1926 ثم تيلور سنة

وفي هذه الحاشية استشهد بالطبعة الثالثة (1929) حيث يقول: «إن أفلاطون، رئيس الأكاديمية، يتصرف كمهدئ للخواطر في نقاش أثير ضمن مدرسته بالذات» ص 409.

لا غرو أن بساطة تأويل كهذا شاقة أخاذة. غير أن المرء لا ينعم بها إلا لقاء بعض التناسي وبعض الخلط بين الوقائع. وفي رد المنازعات التي حملت ربما أفلاطون على تأليف الفيلسوف إلى المبارزة بين إيفذُكُسُس، في هذا الرد أو الحصر تجاهل أو إهمال أمر ذي بال، وهو أن اسيفسبس لم يناهض إيفذُكُسُس فحسب، بل صنف دراسة عامة موضوعها اللذة. ويحتمل أن مؤلفها لم يوجهها إلى إيفذُكُسُس وحده، إذ أردفها بحوار آخر دعاه أريستيبس<sup>(١٩)</sup> Aristippos. وفي اكتفاء المرء بأن لا يرى خلال القضية المكافحة في الفيلسوف سوى وجه إيفذُكُسُس، تغاض عن واقع تاريخي. وهو أن فلاسفة القيروان أعلنوا هم أيضاً أن اللذة تجتذب إليها كل الكائنات الحية، وهذا عين ما قاله إيفذُكُسُس، وردده فيلسوف في حوارنا هذا: «إن اللذة محببة إلى جميع الأحياء» (ديجينيس اللائرتي 2: 87). ولو أن أفلاطون قصد إيفذُكُسُس مباشرة وبصورة رئيسية، أٌحتمل إذ ذاك أن يترك بلا جواب برهاناً ينقله أرسطو ويؤيده في الأخلاقيات 1: 1101b28: «إن أعرض المرء عن امتداح اللذة، فلأنها، نظير الخير والله، أسمى من كل مديح». وهل يُحتمل أن يكون أفلاطون قد جهل في عرض إيفذُكُسُس، كما يبسطه لنا أرسطو في باب العاشر، على الأقل برهانين من البراهين الأربعة، إن لم نقل ثلاثة منها<sup>(٢٠)</sup> ؟

وفي الواقع إذا استثنينا البرهان الأول، ونحن لا ننفي مساوقته، وإن بعيدة عامة، لقضية فيلسوف، فالبرهان الرابع هو الوحيد الذي قد يستطيع أو يدعي المرء أنه يجد تلميحات إليه في حوارنا هذا. إن اللذة، يقول إيفذُكُسُس، تجعل كل خير

---

Cf. P. Lang, De Speusippi academici scriptis, accedunt Fragmenta, Bonn, 1911, μ (١٩) 48, et Diog. Laert, Vitae philosophorum, L. IV, I, 4 (Cobet, Didot, 1878).

(٢٠) انظر عين الملاحظات في فيليبسون، Philippon, Hermes LX, I. cit ويعتقد فلاننتس أن الفيلسوف لم يكتب إلا الأخص الإحالة الأخلاقية النكماشية 1101b28. ولذا فهو يقدر أن أفلاطون يتحاشى بعد موت إيفذُكُسُس، أي بعد سنة 355 - 354 ق.م. وفيه كل مشاحنة مباشرة مع إيفذُكُسُس الراحل، ويراعيه عمداً (1ص 623 و 2ص 276).

تضاف إليه، أوفر جدارة بالتماس المرء. والحال أن الخير لا ينمو ولا يزداد إلا بالخير. ومبدأ هذا البرهان هو أن قدر أي خير يزداد بإضافة خير آخر إليه. ويلاحظ أرسطو في هذا الشأن أن المبدأ المذكور بالذات يخدم أفلاطون ويمكنه من نفس المطابقة بين الخير واللذة. لأن الحياة المختلطة، وهي تضيف الحكمة إلى اللذة، إن فاقَت اللذة وحدها وفضلتها، فذلك لأن اللذة ليست الخير. إذ إن الخير في الواقع له سمة جوهرية وهي أن أية زيادة أو إضافة، لا تستطيع أن تجعله أوفر جدارة بأن يطلبه المرء (الأخلاقيات 10: 32-b117223). ولكن أرسطو لا يقول لنا البتة إن أفلاطون قد رام بهذا البرهان، إجابة إيفذكسس إجابة مباشرة، لاسيما على برهانه الرابع<sup>(٢١)</sup>.

هذا منجهة، ومن جهة أخرى من يستطيع، بعد مطالعة الفيلسوف، ومعرفة مفهوم الحياة المختلطة، ودورها الهام فيه، أن يقتنع ويرى في هذه المقطوعة الخطيرة من الحوار، مجرد جواب عارض على برهان إضافي نوه به فلان أو فليتان من دعاة اللذة؟ من يستطيع أخيراً، إذا ما تذكر الجمهورية، أن يكابر ويدعي أن تقبل اللذة الصرفة إلى جوار الحكمة، في بناء الحياة السعيدة، هو تجديد مطلق لا نعثر عليه إلا في الفيلسوف؟ وهكذا يتضح لنا أن وجود تلاميذ

---

(٢١) راجع الأخلاقيات b.117228. وفستوجيير Festugière يجيد ترجمة النص حيث يقول: «إن عين البرهان بالضبط يستخدمه أفلاطون ليثبت أن اللذة ليست الخير» (Aristote (Le Plaisir p. 25). والبرهان ينطبق عند أفلاطون على الحكمة انطباقه على اللذة، راجع فيلفس c - d60 و c - b22 و e - c66 و a67. وما علينا أن نخوض ههنا في البحث عن العلاقات المتبادلة بين الدراستين اللتين خصّ بهما أرسطو اللذة. دراسة الباب السابع من الأخلاقيات النكماشية، ودراسة الباب العاشر من المصنف عينه. ولا يسعنا إلا أن نحول بهذا الصدد، إلى دراسة فستوجيير المتينة. ولكي نلقي بعض الضوء على مناقشتنا الحاضرة، ننبه فقط إلى أن الباب السابع من الأخلاقيات متقدم على الباب العاشر، وإنه يعود هو والباب الخامس والباب السادس إلى الأخلاقيات الإيفذمية Ethique á Eudème وهذا المصنف الأخير يعد محاولة أولية وتمهيداً تقريبياً لكتاب الأخلاقيات النكماشية Ethique á Nicomaque.

مباشرة في حوارنا إلى عرض إيفدُكُس ونظريته في اللذة، بعيد جداً عن الإثبات، اللهم إذا استثنينا وجه الشبه والمساوقة بين برهانه الأول، وعبارة الفيلسوف الأولى بشأن مفهوم اللذة. فإن شئنا التأكيد أن إيفدُكُس مقصود في تلك المساوقة، فهو لا يُقصد فيها أكثر مما يقصد أَرِسْتَيْبُس Aristippos.

## ٢ - اللذة انقطاع ألم:

لاينكر أرسطو اسيفسبس باسمه إلا مرة واحدة، وذلك بداعي نقاشه مع إيفدُكُس. وقد كان هذا الأخير يستنتج، من واقع الألم البغيض في ذاته، أن اللذة، ضده، مرغوبة في ذاتها. وكان صاحبنا اسيفسبس ينفي النتيجة «مذكراً أن الأكبر يعارض في آن واحد الأصغر والمساوي» (الأخلاقيات 7: b11531-7). ويمتنع أرسطو في موضع آخر (10: a11736-14) عن نكر اسيفسبس. ومع ذلك فهو يفسر جوابه على هذا النحو «يمكن شراً أن يعارض شراً معارضته خيراً. والشر والخير يعارضان معاً ما ليس لا الأول ولا الثاني». وعن النصوص نتجت عبارة أبق، «توردها ليالي أولوجل Aulu- Gelle (9: 5: 4) والتعليق على الأخلاقيات<sup>(٢٢)</sup>: «يقول اسيفسبس وكل الأكنمية القديمة إن اللذة والألم شران متناقضان وأن الخير مع ذلك حد وسط قد يقوم بينهما... وأن اللاألم خير، وأن اللذة والألم شر». فطبعي إذن إلى حد ما، إن ابتغى النقاد العصريون أن يجدوا في اسيفسبس وجماعته «أعداء فيلسف» المغالين في تطرفهم إلى حد النضال عن قضية جزرية، تعلم: أن الملذات لا وجود لها، وأن الملذات المزعومة التي ينادي بها فيلسف

---

١ - (٢٢) انظر مختارات هذه التعليقات عند لانج Lang ص 82-84. وأسبزيس قد فهم عكس ما أراد اسيفسبس. ففي زعمه أن هذا الأخير كان يدلل على أن اللذة خير: Heylbut, Aspasius p. 150,38 أما هليوذرس والمغل فهما يتبعان تدليل اسيفسبس ويشرحانه شرحاً في غاية الوضوح. وقد استعرنا الاستشهاد الوارد في نصنا من هليوذرس: Heylbut, Heliodori Paraphrasis, p. 158,23 – Eustratii et Anonyma... Commentaria, p. 452,31 et sq. Heylbut لكن مخائيل الافسسي لا يتكلم عن اللا ألم Michaelis Ephe. Com. P. 538,35.

وأصدقائه ليست دوماً سوى إفلات وتخلص من الألم. فالنجاة من الألم هي في نظرهم، اللذة الوحيدة والخير الفريد (b- c44). ونحن، وإن كنا لا نبغي لحض هذه النسبة نودّ مع ذلك أن نبدي ملاحظتين بسيطتين<sup>(٢٣)</sup>.

إن أفلاطون، في سياق كلامه عن مناوئي اللذة، يصفهم أولاً بأنهم ذائعو الشهرة: «وضليعون جداً في علم الطبيعة». وتبرز المفارقات عندما يتحتم تفسير هذا النعت على وجه يلائم اسيفس وجماعته. ويحيلنا بعض النقاد، وهم لا يفكرون في هذا المقام إلا باسيفس، إلى أبواب مصنفه العشرة، المعروف باسم النظائر τα ομοια، وحيث صنف النبات والحيوان، وإلى مقطوعة للكاتب الهزلي إيكراتس Epicratis، رأينا فيها بداعي الحوار السياسي، تلاميذ الأكاديمية يتمرنون تحت إشراف أفلاطون واسيفس ومنيدموس Ménédhimos على تقسيم الحيوانات والأشجار والبقول وتصنيفها<sup>(٢٤)</sup>. ونحن لا نروم قطعاً أن ننكر أثر

---

٢ - (٢٣) أن فلامفيس يستشهد باولوجل على اسيفس. غير أنه لا يعتقد أن تعيين هذه الهوية هي الثابتة، فيود فقط أن يذكر، بأنه يحتمل كثيراً أن يكون أفلاطون، بتلميحه إلى الاناس الضليعين في أمور الطبيعة، «قد حاول أن يعين أحد تلاميذه، وأن يدل عليه مدرسته، ولكن إن ابتغيّا نحن أن نتعرف عليه، فهذا أمر لا يدخل في الحساب (2 ص 272-273). وفلامفيس يستبعد ويرذل الفرضيات الأخرى (ص 270-272): البثغوريين، وقد عناهم اغروتيه وتبع في ذلك المبيودرس

Grote, plato, - II, p. 609 et sq. Stallbaum, Olympiodoros p. 276. ad. loc.

وانتستينس Antisthénis، وقد أشار إليه اتسلر، بعد اشليرماخز واشتهارت Steinhart (Zeller II. 1 p. 308 n. 1) et Schleienmac.

وعندما راجع روديه وبروشار Rodier, Etudes de Philos. gr. p. 106 et sq. Brochard, et. De Philos. anc. et de Phil. mod p. 205 et 262 ونموكرتس Hirzel, Unter-suchungen Zu Dimocritos، وقد عينه هرسل وتبعه في ذلك ناترب Ciceros Philosophischen Schriften I, p. 141 et sq. - Natorp, Die Ethik des Democritos, p. 166 et Archiv. F. Gesch. d. Philos. III, P. 521 et sq. (Bury ad Loc.) وفلامفيس لا يجرؤ مع ذلك على إقصاء نموكرتس إقصاء مبرما. ص 271.

(٢٤) راجع فيلبسن: Philippson, Hermes LX, p. 472 انظر مقطوعة إيكراتس في مقدماتنا على السياسي Platon IX, 1. Ed. Belles Lettres 1935, p. XXVII et suiv.

تلك التصانيف الجدلية على العلوم الطبيعية الصحيحة. ولكن ما السبيل إلى الظن، أن أفلاطون قد شاء بتلميح إلى أعمال من هذا الطراز، أن يظهر على الأقل بمظهر من يعترف لاسيفسبس، أن له صفة خاصة لتفسير اللذة وشرح طبيعتها الحقيقية؟

هذا، ومن جهة أخرى أي مغنم يتحقق لنا إن صوبنا بالأحرى مع تيلر عبارة «في أمور الطبيعة» نحو «نظريات اسيفسبس واكسُنكراتس Xénocratis وتلامذتهما بشأن الأشكال والأعداد، كما وردت في كتاب «ما وراء الطبيعة» لأرسطو، وكما يناقشه في هذا الفيلسوف؟<sup>(٢٥)</sup> ألا يجدر بنا، وهذا أقرب إلى الواقع، أن نعتقد أن كلمة «فيسس» طبيعة، تحتفظ في هذا المقام بمعنى أدق، انطوت عليه في كل سياق الكلام عن اللذة، وأنها تدل على الطبيعة الحية، أو بصورة اضبط، على ذاك التوازن الحيوي، وهو توازن علامة انهياره الألم، وعلامة إعادته اللذة؟ ويتصف «مناوئو اللذة» هؤلاء بصفة خاصة، وهي أنهم يحشرون في جملة الأسباب القاضية على ذاك التوازن الحيوي، لا الألم فحسب بل «اللذة المتعة» أيضاً. وهم يقصون عنه على هذا النحو النقيضين، أي اللذة والألم على السواء، وفي إرجاعهم إياه إلى مجرد حياد، لا يرون بعد في بهجة العيش سوى انقطاع العذاب. فيحتمل أن يكون اسيفسبس قد أوغل إلى مدى يعيد بعض البعد في علم الحيوانات بتصانيفه ومقارناته، وأن يكون اكسُنكراتس قد أحب الفيزياء حباً وافياً ليخصص لها دراسة في ثمانية أبواب. وعلى الأخص قد كتب هذا وذلك في موضوع اللذة<sup>(٢٦)</sup>. ولنتذكر أخيراً أن اكليمس الاسكندري في الموضع الذي يقول لنا فيه على لسان اسيفسبس إن هدف الحكماء وغاية سعيهم هي الدعة والهدوء، في ذاك الموضع عينه يحدد

---

(٢٥) راجع أفلاطون لتيلر ص 423 رقم 1، Taylor, Plato the man... (1929).

(٢٦) انظر بشأن اسيفسبس ما قيل ص 55-56، وبشأن اكسُنكراتس، ديجينس اللائرتي

4: 2: 11، ثم هينتسه ص 156-149R. Heinze, Xenocrates-

لنا السعادة طبقاً لرأي نفس الفيلسوف، بأنها تحقيق كامل لنشاطات المرء وحالاته الملائمة الطبيعية<sup>(٢٧)</sup>.

ومهما حدث سقراط عن مهاراتها في أمور الطبيعة، ومهما علق من معنى دقيق على هذا المديح، فهو ينبذ نبذاً صريحاً نظرتهما السلبية إلى اللذة: «لا أقتنع بها على وجه من الوجوه». إلا أنه ينبغي الاستفادة من موقفهما، ليثبت وجود ملذات زائفة وملذات تمتزج بالألم. وهما في قصده هذا، لا يوفران له ركيزة استقرار عقلي. بل كل ما يمدانه به هو نفور غريزي وحساسية عِرافة<sup>(٢٨)</sup>. والحال أن التيمس يعلن صراحة وحوارات أخرى قد نوهت لنا، أن العراف نفسه عاجز عن تفسير وتأويل الضوء الخابي الصاعد من أعماق وجوده الغامضة، وأن هذه المهمة ملقاة على عاتق الفكر النير لدى المفسر<sup>(٢٩)</sup>. ومن ثمة يثبت لنا أن الاستدلال الذي يجرنا إليه سقراط فيما بعد «على أثر مشاعرهم المسبقة المتجهمة، ليس سوى

---

(٢٧) يقول اكليمس الاسكندري في مفروشاتة: «يزعم اسبيفسبس أن السعادة حالة كاملة من يجارون الطبيعة، أي أنها حال الاختيار والصلاح، وأن جميع الناس يذوبون شوقاً إلى تلك الحال وذلك الاستقرار، وأن الأخبار يبلغونها بالدعة والرواق. فحل الفضائل هي التي تخلق السعادة وتحققها».

(٢٨) الفيلسوف في مقطعه c44 يقول: «ماذا تشير علينا يا سقراط، انتق إذن بهؤلاء أم أي موقف نفقه منهم؟ - كلا لا نتق بهم، وإنما نستعملهم كعرافين...» ويرد في المقطع a51: «لأنني لا أقتنع قط بقول المدعين أن كل الملذات هي انقطاع الاتراح والمكاره. بيد أنني سأستخدمهم، كما قلت بالضبط، بمثابة عرافين...».

(٢٩) رالتيمس e71 - c72. وبعبارة الفيلسوف c44: «ما العرافون عرافون بصنعتهم وفهم»، وبعبارة التيمس 72: «أعطى الله العرافة لروح الإنسان غير العاقلة»، قابل حوار إين d-c534: «لأن الشعراء لا ينظمون روائعهم بصنعتهم أو فهم، بل بقدرة الهية... ولذا ينتزع الله منهم العقل ويستخدمهم كحشم الهيئ وناظمين يتقنون بكلام الوحي وعرافين». فن ثمة لا يحق لنا أن ننحل فئة مناوئي اللذة، لا كل الاستدلال المعارض لذات الجسد (d44 وما يلي) ولا مطلع فقط، وإن ارتأى فلامفيس 2 ص 269 عكس ذلك، وجاره موثرسبرجر Mauersberger, Hermes LXI, p. 215 راجع من هذا الحوار a45: «ما نقول مراراً وتكراراً» وقابله بالجمهورية c584.

تأويل وليس علاقة أو ترابطاً جدلياً، إذ يقول: «أخمن أنهم يقولون مقالاً من هذا الطراز» (d ٤٤) فلا يترتب علينا إذن أن نبحث في استدلال سقراط هذا، عن ذكريات استدلال حصل فعلاً وعني به اسيفسبس أو اكسكراتس. بيد أن ذاك «المزاج المتجه، الذي توحيه طبيعة لا تخلو من النيل» قد ضايق بعض المضايقة المؤرخين المعاصرين، مع كل ما يبذلون من جهد سليم النية والطوية.

فالذين يحاولون في الواقع، أن يبرروا تطبيق تلميح أفلاطون إلى أعداء اللذة، ذاك التطبيق الواقع عادة على اسيفسبس، يبررونه ببراهين هزيلة، إذ يعجزون عن تقديم أية شهادة قديمة لدعمه. ولو فرضنا أن التلميح، الذي شاء بعضهم أن يجده عند أرسطو، إلى أولئك القوم المقطبين العبوسين، كان حقيقياً<sup>(٣٠)</sup>، لما أمكنهم حتى في هذه الحال، أن يستخلصوا منه عنصراً مجدياً يسمح لهم بتطبيق شخصي على فلان أو فلان.

هذا، وكأني بجهودهم تضيء على قصة رواها ابلونرخس، شيئاً من الظرف والكياسة المستملحة. كان دينيسيس الصغير Dhionysios قد نفى ذين

---

(٣٠) لا يحاول فلامقتس (أفلاطون ٢: 1 ص 270 - 273) أن يرد هذا التلميح إلى اسيفسبس، إذ لم يفكر به إلا بداعي كلمة الفيلسوف في قوله «ضليعين في أمور الطبيعة».. ويساوره حتى في هذا الصدد شك كبير جداً. ومحاولته تطبيق «التقطيب والجفاء على نموكرتس Dimocritos، باعت بالفشل من أساسها. وتيلر في كتابه (أفلاطون، الرجل ومصنفاته، ط3، 1929، ص 423 - 424) يفضل أن ينسب «إياء وترفع النفوس الناعمة الأنيقة عن ملذات السوق»، إلى فئة مناوئي اللذة برمتها، دون أن يتساءل عن هذا الأمر، خصوصاً بشأن اسيفسبس. أما فيليبس فيتساءل هذا التساؤل، بشأن «اسيفسبس وتلاميذه» (مجلة هرميس م، 60 ص471). ويجتهد أن يقارن بين «هذا الجفاء» الذي نحن بصده... وربما شيء من القسوة gewissen harte، في زعم إيفا ساخس، قد أظهره أفلاطون، في إدارة الاكاديمية (Eva Sachs, fünf Platonischen Korper, 1917, p. 159) أخيراً يظن فيليبس أنه وجد إشارة إلى «أولئك المقطبين» في الأخلاقيات النكوماخية a110424 حيث يقول أرسطو: «أما الذي يتجنب كل الملذات ويتهرب منها، نظير الاجلاف أهل الفلاح، فهو امرؤ بلا إحساس ولا شعور».



من سر كوزا، فأم زين أثينا وقصد الأكاديمية، وغدا عضواً في أسرتها وذا خطوة مقرباً. وارتبط فيها بربط الصداقة، لا مع كالبس Callippos المؤذي فحسب، بل مع اسيفسبس أيضاً. وقد حبز أفلاطون تلك الصلة الودية، ليؤثر على طبع زين ويجعله أوفر لينا ودعة، «عن طريق معاشرة ذات لطف ونعومة، تعمد في الألوان إلى مزاج ناعم مترن». ويضيف ابلوترخس أن تلك كانت صفات اسيفسبس. وعلينا أن نردف أن تلك كانت صفات اسيفسبس، عندما انصرف أفلاطون إلى تدبيح حوارهِ<sup>(٣١)</sup>.

غير أن اسيفسبس لم يخض وحده غمار المعركة تلك، لمناوأة اللذة. فكيف لم يأبه المؤرخون، الذين يضعون اكسُنُكراتس إلى جانبه في المعمعة، بنقطة هامة في بحثنا ولم يلاحظوا، خلال المدائح العاطرة التي جلبتها له أخلاقه العالية، النوادر المتعلقة بوقاره الصارم، المتناقل «تتأقل الأنغام

---

(٣١) راجع ابلوترخس Ploutarkhos سيرة زين ف17. أن الفترة الزمنية التي يتكلم عنها ابلوترخس، هي السابقة حملة زين على ديزيسيس الصغير سنة 357-356 ق.م. وإذا صدقنا ديجنس اللائرتي 4: 1، فقد كان اسيفسبس، ليس فقط أنيقاً ظريفاً ناعماً، بل شديد الميل إلى الهوى، واهن العزم تجاه اللذة، وهذا ما يقوله ديجنس في سيرة هذا الفيلسوف: «لقد كان سريعاً إلى السخط خائر القوة أمام الملذات». وفي مقطع الأخلاقيات 10: a1172d344، حيث يتكلم أرسطو: عما هناك من خطر في التحامل المفرط على اللذة، بغية زجر العامة عن التهافت عليها، لأن سوقة القوم لا تعتم أن تلاحظ مواطن الضعف في مسلك الزاجر المنتهر... يرى تيلر إشارة محتملة إلى التناقض القائم بين نظرية اسيفسبس وبين تصرفه الشخصي: Taylor: A commentary on Plato's Timaeus, p. 459 والكاتب الفرنسي مونتيني Montaigne I, XX, p. 106 Villey يحصي اسيفسبس في عداد من ماتوا «بين أخاذ النساء». وهذا التقليد يؤكد لنا ترتليانس قدمه Tertulianus Apol. 46 حيث يقول في كتاب الدفاع: «يتردد على مسمعي أن اسيفسبس قد لقي حتفه وهو منصرف إلى النكاح audio Speusippum in adulterio peruisse وهو تقليد يتفق ونص ديجينس اللائرتي المذكور أعلاه، ونصوص أبلوترخس المماثلة.

Plutarchus de frat.. am. 21 – Athénée VII 279 e, XII, 549 d. Ind. Acad.

Hercul. VII, 17, p. 40, Mekler.

الدورية؟» وكيف سهوا عن كلمة أفلاطون، وهو يحضه على أن «يضحى لربات الأناقة؟» وما قاله عنه ذيجنيس اللائتي (4: 2: 6): «من جملة خصاله أنه كان وقوراً مهيباً دائم التقطيب».

### ٣ - اللذة حدوث:

يبدو أن ذكر اسم اسيفسبس، بصدد برهان تطّبه النقاش حول اللذة، قد احتكر لصالحه، كل شرف المعركة الثائرة على دعاة اللذة. ولم يجتزئ بعض النقاد، بإغفال كل نقاش يسفر عنه عرض أرسطو، باستثناء «مبارزة إيفذكسس اسيفسبس»، بل بدا عليهم أنهم حصروا آفاق الفيلسوف في نطاق هذه المباراة. ونسبوا إلى اسيفسبس وربعه، ليس فقط رد اللذة إلى مجرد غياب الألم، بل علاوة على ذلك قضية تقبلها سقراط بامتنان عظيم من قبل بعض الظرفاء، مفادها «أن اللذة ليست سوى حدوث مطرد، وأنها ليست وجوداً في حالة من الحالات»<sup>(١)</sup>. والحال أن هذا النحل يصطدم باعتراضات ذات بال.

إنه يعتمد أولاً، على تأويل فيه شيء من الغموض واللبس، للصلات الممكن أن توجد بين الفيلسوف، وعرض أرسطو قضية اللذة، والمنازعات داخل الأكاديمية. وعرض أرسطو والفيلسوف في ظنهم صدى لتلك المنازعات المدرسية الداخلية.

لقد بيّن برنت منذ أمد بعيد، وجاء تيلر بعده يوسع ويرسخ تبيانته، أن براهين الباين السابع والعاشر، من الأخلاقيات النكماخية، المكافحة للذة، تستمد معظم عناصرها من حوارات أفلاطون، ولا سيما الفيلسوف<sup>(٢)</sup>. ومن

---

٣ - (١) لقد ذهب تيلر هذا المذهب في كتابه «أفلاطون، الرجل ومصنفاته»، ط 3 ص 4/433، وفي تعليقه على تيمثس أفلاطون، اكسفورد 1838 ص 460-462. وهنالك من ص 447 إلى 462 حاشية غزيرة المادة وغالباً عميقة وموحية جداً، تتناول نظرية اللذة عند أفلاطون وتلميذه أرسطو.

(٢) راجع المواضيع المختصة من كتاب «أخلاقيات أرسطو» لبرنت، لندن، 1900

the Ethics of Aristotle, London 1900

المدى الفاصل بين معنى البراهين المباشر في حوارات أفلاطون، ومعناها في انتقاد أرسطو لها، يستنتج تيلر أن أرسطو لا ينتقد الفيلسوف، بل استخدام أهل الاكاديمية مناوئي اللذة له، لأنهم ما انفكوا يسخرون بالضغط لخدمة نزاعهم، كل النصوص الأفلاطونية القابلة مثل هذا التسخير.

وفي هذه الحال، إن استهدف الفيلسوف نفسه برهنة «اسيفسبس وجماعته»، فمعنى ذلك أن أرسطو يستخدم في هذا المقام، دون تمييز بين فترة وأخرى، ودون اكتراث بفوارق الحالة النفسية، مرحلتين بعيدتين إحداها عن الأخرى في النزاع المناهض اللذة القائم في الاكاديمية. فإن عاد اسيفسبس بعد أن انتقده الفيلسوف لقسوته على اللذة، انتقاداً ناعماً في ذاته محبباً، أقول أن عاد وجدد، بعد تأليف الفيلسوف، حملته دون أن يغير فيها شيئاً، لا بل قواها وعززها باستخدام الفيلسوف استخداماً يتجاوز حد الأمانة، ففي هذه الحال، كان في إمكاننا أن نلتمس على الأقل من أرسطو، في انتقاده هو أيضاً في نوبته اسيفسبس، العائد إلى غلظه السابق، أن ينوه إلى ملامة أفلاطون لهذا التلميذ العقوق، وأن لا يدعه يستغل نصوص الفيلسوف لمآربه، دون أن يشير إلى أن اسيفسبس قد شوهاها لهذه الغاية.

وإذ لم يفعل أرسطو شيئاً من هذا التنويه والتلميح، أليس أبسط الأمور هو الاعتقاد بأن هذا الفيلسوف في صوغ عرضه لقضية قصد دحضها، قد استمد براهين ذاك العرض من كل جانب، وجعل في مستوى واحد ما أخذه منها عن الفيلسوف، وما اختاره من مصادر أخرى؟ هذا، وعلى اقتناعنا مع تيلر بوحدة الوحي الرابط ربطاً متيناً بين الأخلاقيات وحوار فيلسوف، أن حدانا اعتقادنا السابق، إلى إلقاء بعض المسؤولية على أرسطو، بشأن ما أصاب النصوص الأفلاطونية من شد وبرم، أي من التماس وتحرير وتزوير، فهل نخشى يا ترى أن تنتفضنا الأمثلة، في مجالات أخرى، لتبرير مثل هذا الاتهام؟

أما بداعي النظرية القائلة بأن اللذة حدوث، فنحن الذين لا يعيننا مباشرة سوى أمر الفيلسوف، لا نستطيع الإعراض عن رؤية واقع، على ما يبدو، ناصع يبهز العين. وهو أن سقراط بجماعة الظرفاء الذين يعبرون لنا بدورهم عن اللذة تعبيراً طريفاً<sup>(٣)</sup>، لا يمكنه أن يقصد دعاة العبارة الأولى التي أتى على تفسيرها منذ لحظة، والمدعية أن اللذة انقطاع ألم.

وامرؤ لم يطالع سوى الفيلسوف ما كان قط ليفكر عفواً بتعيينهم أو بمعرفة هويتهم. وإن أقدم على ذلك، فلأن أرسطو في تنفيذه آراء مناوئي اللذة، ينتقد في جملة براهينهم، البرهان القائل بأن اللذة صيرورة أو حدوث. ولكن إن سمح المرء لنفسه، بسبب اتجاه نقد أرسطو هذا، وقال إن أصحاب تعريف اللذة حدوث، هم أيضاً في الفيلسوف مناوئو اللذة، وعنى بهم خصوصاً اسيفسبس وصحبه، فهذا التصرف انسياق إلى خطأ في تفهم أبعاد الأمور وتقديرها تقديرًا واقعياً. فبالطبع، لا بد لأرسطو كي يفند هذا التعريف، أن يحمل على الفيلسوف، وعلى الذين يستمدون منه براهينهم. لأن حوار فيلسوف يتقبل هذا التعريف بامتنان صريح وشكر، ويطيل في استخدامه لهدم صرح دعاة اللذة. ولكن هل ينتج عن ذلك، أنه لا يمكن أن يكون دعاة اللذة أنفسهم، أو بالأحرى بعضٌ منهم، قد استنبطوا هذا التحديد، ووفروا هكذا لأفلاطون مدداً لم يريدوا دونما ريب توفيره له؟

والحال أن أفلاطون يفيد من هذا التحديد، ليبين أن اللذة، بما أنها حدوث، لا تسمو إلى رتبة الخير. لأن كل حدوث موجه نحو غاية هي الوجود ولأن ما هو غير الغاية بما أنه غير الغاية، هو غير الخير. وعندئذ، يدعونا إلى التأمل بجنون من يجدون اكتمالهم في هذا الحدث، المولد لهم اللذة، ومن يدعون أنهم لا يقدرّون على عيش خال من التضور والظمأ وما إليهما من

---

(٣) الفيلسوف c53: «إذ إن بعض الظرفاء الأنقيين، يحاولون من ناحية أخرى أن ينوهوا لنا بهذا القول».

توهج، يطفئه ذاك الحدث، فلا يدعون لنفوسهم من غاية سوى سلسلة مضطردة من النشوءات والانهيـار (a-e54). إن أرسطو ينتقد استدلال الفيلسوف هذا، فيعتمد في الحوار إلى التعارض «حدث غاية» (e54)، وإلى مثال الحكيم الأعلى، في حياة مجردة تخلو من التمتع والتألم، وموقوفة برمتها على عمل الفكر (a55)، وإلى ما يعترض الفكر ويعوقه عن عمله، أي إلى أعنف الملذات (d-e63)، لا سيما الملذات الشهوانية (c65)<sup>(٤)</sup>. ويمزج بهذه البراهين، الصادرة دون ريب عن الفيلسوف، براهين أخرى ناجمة عن مناقشات عقت الفيلسوف، وإن وسّعنا أن نشتبـه في تضاعيفها بذكريات تنبـجس من مختلف الحوارات الأفلاطونية. ولكن من المحتمل أن أرسطو لم يشعر بحاجة إلى مغادرة الفيلسوف، ليبني الجملة التي يحدد بها اللذة بمثابة وعي لصيرورة ترجع الحالة الطبيعية (المنشوشة) إلى وضعها الأسبق<sup>(٥)</sup>: «إن كل لذة هي صيرورة يشعر بها نحو الطبيعة» (b115213). وهو يقابل هذا التعريف بتعريفه. وما تعريفه سوى تصحيح للأول: «إن اللذة هي نشاط قوانا الطبيعية، نشاطاً لا يعرفه عائق». وهـنا يبدي أرسطو ملاحظة هامة حيث يقول: «إن هنالك جماعة يعدون اللذة حدثاً، لأنهم يحسبونها صالحة في جوهرها. ولا يقولون قولهم هذا بالضبط، إلا لأن النشاط في نظرهم حدث حينما هو في الواقع شيء مغاير تماماً» (a1153 12-17).

---

(٤) راجع الأخلاقيات النكماخية b115214 وما يلي: «... وما من صيرورة تمت بصلة قرابة إلى الغابات، مثلاً لا يمت أي بناء إلى البيت. وأيضاً يتحاشى العفيف الحـصيف الملذات. وأيضاً الملذات عائق في سبيل الإدراك والعقل، وهي عائق أكبر بمقدار ما تؤتي من المتعة قسماً أوفى، نظير متعة الملذات العاهرة».

(٥) كان يكفي أرسطو أن يتذكر تحايد الفيلسوف a32: اللذة طريق يجري الطبيعة، و b32: إن اللذة.. سبيل إلى وجود عين العناصر بعين المقادير. ثم تعريف اللاشعور والشعور، e33 - a34. وقد أعاد أفلاطون ذكر هذه كلها، لشرح الحالة المحايدة بالتغيّرات غير المحسوسة، e42 - d43.

وعلى هذا النحو، يحض النتائج التي استخلصها مناوئو اللذة من ذاك التعريف، يثبت لنا أرسطو أن تعريف اللذة بمثابة حدوث، لم يكن ملكاً خاصاً انفردوا به وأن دعاة اللذة أدركوه تواء، من حيث أن اللذة في نظرهم خير بالدرجة الأولى. فنحن نلبث إذن أحراراً، باعتقادنا أن العبارة، التي يستغلها الفيلسوف، قد أمده بها لا مقاومو اللذة بل دعائها، وأن اعترافه بجميلهم، ما هو إلا سهم بين أسهم، من السخرية الأفلاطونية. هذا، وإن أرسطس القديم هو الوحيد من دعاة اللذة، المعاصر لعهد الفيلسوف. ولذا يمكننا بشيء من الأرجحية أن ننحله نظرية «اللذة حدوث». وعلى افتراض أننا لا نملك أي نص يتعلق به مباشرة، فمع هذا لا نستقرئ استقرار غير مشروع. لأن إعادة نظرية «اللذة المتحركة» التي نعثر عليها عند خلفائه<sup>(٦)</sup>، إلى عهده بالذات، قد تكون الوسيلة الوحيدة لإضفاء معنى تاريخي على تأكيد أرسطو القاطع بهذا الصدد. لأن ذيجيسنس اللائرتي، بعد تعداد مصنفات أرسطس القديم المشار إليه، وبالضبط في ختام سيرة حياته، وقبل إتيانه على تاريخ مدرسته، يقول عنه إنه جعل الخير الأسمى في حركة وثيدة تبلغ الوجدان: «لقد بين أن الغاية حركة وثيدة تنفذ إلى الوعي». (2: 2: 85).

وإن طوينا كشحاً عن هذا النص<sup>(٧)</sup>، فنحن نعلم علماً كافياً، من التقليد الذي أحاط بشخص أرسطس، وما اتسم به ذلك التقليد من ألوان زاهية

---

(٦) اللذة حركة وثيدة، والألم حركة خشنة عنيفة، والغاية هي اللذة الإيجابية الجسدية: (Sextus, Hypot. I, 215) لا انقطاع الآلام. أو اللذة المدعوة قائمة وثابتة καταστηματική. إذ لا غياب الألم لذة، ولا غياب اللذة ألم. لأن اللذة والألم على السواء هما في حركة:

Diog. Laerte IV, 8. 87-90 Zeller II, I, 352, n. 1 – Stengelin Kyrenaiker, Pauly – Wissowa XII 1 cal. 137-150 (1929).

(٧) أننا على هذا النحو نضعف عمداً استدلال اتسلر، ص 352، رقم 1. إنه يعتمد على هذا النص، ويقابل به الصيرورة أو الانتقال المشعور به إلى الحالة الطبيعية، التي تحدث عنها أرسطو في المقطع b115212 وما يلي من أخلاياته. ولقد رأينا أن ذاك المقطع يحتمل تفسيراً آخر. ونظراً إلى جو المشكلة الحالي، نفضل أن نرتكز في استنتاجنا الخلفي العائد بنا إلى ما سبق، على نص أرسطو وعلى النصوص المتعلقة بالمذهب القيرواني اللاحق.

أسطورية أن هذا المفكر كان فيلسوف اللذة المغالي كل المغالاة في الذود عنها. ومهما انطوت عليه لوائح مصنفاته من مغالطة وتناقض، فإننا نعرف أنه كتب وأن آخرين ردوا عليه. وإن بدا أن المذهب القيرواني يتجه خصوصاً نحو نزاع فجائية مع إبيكرُس Epikouros (إبيقور)، فمع هذا، ألا يحق لنا الاعتقاد أن التعارض بين اللذة المتحركة واللذة الثابتة، وهي لذة يعرفها أصحابها أنفسهم بأنها مجرد انقطاع ألم، ويعرفها خصومها بأنها ركود وسبات، ألا يحق الاعتقاد أنه قد وُجد في المدرسة الأفلاطونية، قبل إبيكرُس بكثير، وذلك بالضبط عندما ألفت تلك المدرسة نفسها تجاه نظرية سلبية في اللذة مثل هذه؟

والحال أنه يُشهد لوجود هذه النظرية السلبية، سواء قال بها اسيفسبس أم غيره، منذ عهد الفيلسوف، وأفضل من هذا، منذ عهد الجمهورية<sup>(٨)</sup>. وبما أن الفيلسوف يذكر معها نظرية «اللذة حدوث»، تأبى دوماً الجمود في «وجود»، وبما أن أرسطو، وإن تسرع وشهرّ بهذه النظرية نظرية «اللذة حدوث» أفلاطون أو الأفلاطونيين، يعترف أن نفرأ من دعاة اللذة قد نادوا بها، إلى أي فيلسوف غير أريستبس، نردّ رداً معقولاً مقبولاً مفهوم «اللذة حدوث»؟ فإن كانت هذه العبارة، نصاً حرفياً من أريستبس، أو في أقصى الاحتمالات، ضرباً من التعبير والتفسير الأفلاطوني «اللذة المتحركة» في تعارضها مع «اللذة الثابتة»<sup>(٩)</sup> عاد إليه أرسطو،

---

(٨) راجع من الجمهورية، المقطع 584 وما يلي. بصدد «الركود والسبات»، وذيغينس اللائرتي 98 حيث يقول: «بما أن فقدان الألم هو حالة شبيهة بحالة النائم»، وقابل هذا المقطع بهدوء و«سكينة» الجمهورية 583 وما يلي، وأيضاً بعبارة غرغيس 494 حيث يقول سقراط: «ومثل ذاك العيش عيش الحجر».

(٩) إذ يحتمل أن يكون أفلاطون، في أسوأ الاحتمالات، قد عبر بالضرورة عن حركة اتباع أريستبس وعن حركته الخاصة (ر الجمهورية 583e). فهو يبيّن دوماً على وجه أو آخر، المذاهب التي يركز ويثبت قضاياها على أنقاضها. وحتى لو صح أن ظرفاء الثنيتس الأثينيين - وبشأنهم يسدي ويلحم بين الحركة والضرورة - هم إتباع أريستبس بالذات، فنحن لا نستطيع مع ذلك، أن نعد القضية التي يبسطها باسمهم، بمثابة مجرد ترديد ليس أكثر لتعابيرهم. راجع لأرسطو الأخلاقيات النكماشية b117330 حيث يقول عن مناوئي اللذة: «إنهم يحاولون أن يثبتوا ويقرروا أن اللذة حركة وضرورة».

ففي هذه الأحوال كلها، ليس لدينا معطيات كافية، ولا حجج تخرجنا حقاً لنتأخر بشأنها. ثم إننا ندع لباحثين آخرين، أوفر دهاء ونكاء بناءً، لذة تخيل الظروف الدقيقة وأطوار النزاع بين أريستيبس واسيفسبس، والنزاع بين إيفدكس واسيفسبس، إن قام شيء من هذا بين هؤلاء جميعاً.

بيد أن ما كان يهمننا هو أولاً امتناع إمكانية نحل ذلك التحديد، القائل بأن اللذة صيرورة وحدث، إلى قوم عرفنا عليهم حوارنا (b44) متزمتين مقطعين، يدعون أن اللذة انقطاع ألم. لأن الفيلسوف نفسه، بعد ذلك بقليل (c53 وما يلي) يستمد تعريف «اللذة صيرورة» من جماعة أنيقين ظرفاء. ثم ما كان يهمننا أيضاً، هو أن نعتمد من جهة، بعد تتحية مناوئي اللذة إن كانوا من فئة اسيفسبس أو من فئة أخرى، على نص صريح من نصوص أرسطو، لنقبل كأمر ممكن محتمل بأن الفيلسوف قد استمد تعريف «اللذة صيرورة وحدث» من أناس داعين إلى اللذة، ليحاربهم بسلاحهم. وأخيراً كان ههنا الاعتماد في الفيلسوف، على ذاك التماشي والتسارع لمفهومين، هما مفهوم اللذة القائمة الثابتة، ومفهوم اللذة المتحركة (أي التي هي في طور الانتقال). وهدفنا في هذا كله النتيجة التالية، وهي أن معارضة المذهب القيرواني الجوهرية (للأفلاطونية)، قد سبقت صراعه مع إيبكروس، وأن مفهوم «اللذة - صيرورة دائمة»، حيث يلخص الفيلسوف تلك المعارضة، له النصيب المحتمل الأكبر في تكرار عبارة هي عبارة أريستيبس القديم، أو على الأقل له النصيب في التعبير عنها وإبرازها في قالب آخر.

أما الفرضية، المناسبة إلى المغاريين مفهوم «اللذة حدوث وصيرورة»، فقد تجددت منذ عهد قريب، لصالح «أصدقاء المثل» الوارد ذكرهم في السفستي، تأييداً للنزاع الحامل بالاضبط على القائلين إن أصل ذلك المفهوم هو أصل أريستيبس<sup>(١٠)</sup>.

(١٠) في هذه الفرضية راجع Mauersberger, Platon und Aristipp. Hermes, LXI 1926.

P. 208-230 وفريد لندر يتقبلها برضى P. 590. N. I. Friedlander, Platon II.



لا غرو أن لتلك الفرضية مبرراً يحمل بسهولة على الانخداع. وهو أن أصدقاء المثل لا يريدون أن يروا في الوجود الجسماني الصرف، الذي يروجه ويدعو إليه خصومهم، سوى صيرورة متحركة متقلبة بدل الوجود. وهم يلحون بكل قواهم على الفارق بين هذه الصيرورة الدائمة التبدل، الواقعة تحت إدراك الحس، وبين الوجود الحقيقي، الدائم الثبات على حال واحدة، والواقع تحت إدراك العقل والروح.

إلا أن ظاهر التقابل، بين هذه البرهنة وبرهنة الفيلسوف، يتلاشى حالما يقارن المرء عن كثب بين الاثنتين. فإن أصدقاء المثل يجابهون الصيرورة بوجود عقلي، سرمدى الثبات، يعنون به وجود مثل وصور. ولذا فالصيرورة في نظرهم مبدأ الولادة والموت بالذات، والماهية المتحولة المتغيرة. أما تعريف الظرفاء فهو يعارض سلسلة الصيرورة الحسية المضطربة، بوجود حسي له نصيب من البقاء والاستقرار. وإذ يستغل برهان سقراط هذا التعريف، فهو يبسط تلك المعارضة، ويضبطها بأمتلة من نوع البناء البحري والسفينة. وعندئذ يبين أن كل آلة غايتها الإنتاج، وأن الإنتاج غايته الشيء الناتج أو المزمع أن ينتج. وهكذا تكون غاية جملة الصيرورات جملة الوجود. والحال أن الغاية، لا الواسطة، هي من فئة الخير (a-c54).

ففي هذه العبارة «الصيرورة إلى الوجود»، التي سبق الفيلسوف نفسه واستعملها، وما عرضنا السابق سوى شرح لها، إن منعنا التقلب المصيري عن إفضائه الطبيعتي إلى الوجود، منعناه بالفعل ذاته عن أية مصادفة ممكنة يلقي بها الخير. وإن لم تكن اللذة سوى مثل هذه الصيرورة، أو مثل هذه السلسلة من الصيرورات الطائشة أبداً، وغير المنقطعة في حال من الأحوال، فاللذة لن تكون أبداً خيراً (d54). ولا يمكن الشك في أن عبارتي التعارض بين الصيرورة والوجود، تعارض «الصيرورة والوجود العقلي» في السفستي b248، وتعارض «الصيرورة والوجود الحسي» في الفيلسوف a54 وما يلي، هما عبارتان في جوهرهما أفلاطونيتان. ونعتقد أننا بينا، في هذا المقام بالذات، كيف أنهما

تتساوقان أو تتعاقبان في الحوارات المتمسة أكثر من غيرها «بالسمة المدرسية». ولا يمكن قط الشك في أن برهنة الفيلسوف هذه هي مصدر العرض والانتقاد لدى أرسطو في أخلاقياته النكماشية b115212 وما يلي. صحيح أن أرسطو يتخذ مثلاً لبرهانه الغائي مزدوج «البناء والبيت». وموثرزبرجر Mauersberger، وهو لا يستغرب قط أن الفيلسوف قد أبدل «ما لاجله» οὐ ἐνεκά «غاية» το τέλος، إذ إن هذه الكلمة الأخيرة تلائم سياق كلامه كله ملازمة أوفر، يفضل الاعتقاد بأن أرسطو قد استعار مزدوج «البناء والبيت» من تدليل الأصدقاء المثل الأصلي، وأن الفيلسوف في أداء تدليلهم بتصرف، قد أبدل ذلك المزدوج بمزدوج «بنيان السفن والمراكب»<sup>(١١)</sup>. والحال أن مجرد نظرة إلى بونتر Bonitz بهذا الصدد كان كفيلاً بأن يبين له أن مثل البناء، في هذا المحل وفي غيره، هو المثل المألوف لدى أرسطو. ومثل بناء السفن أليس أداة واردة طبيعية في تمارين الأكنمية على الجدل<sup>(١٢)</sup> ؟

فلنختتم إذن بحثنا ونستنتج. إن أرسطو، بصدد نظرية اللذة صيرورة، قد ناهض على الأخص الفيلسوف ومناوئي اللذة المستوحين هذا الحوار. لأن الفيلسوف يتبنى بجلاء هذه النظرية ليتذرع بها ويهاجم بهذا السلاح دعاة اللذة. وقد اعترف أرسطو أن بعض دعاة اللذة عدوها حدوثاً وصيرورة. فهو يفند

---

(١١) يريد موثرزبرجر أن يبين، ويصر على ذلك؛ أن أرسطو لا يستند إلى الفيلسوف، بل إن كلاً منهما يستهدف منازعة واحدة، يستنصر فيها أرسطو أصحاب اللذة، ويستنجد فيها الفيلسوف بالظرفاء. Mauersberger. Hermes, LXI, p 227-229. إلا أنه لا يشير ولا بكلمة واحدة، إلى ملاحظة أرسطو بشأن أصحاب اللذة، دعاة «اللذة صيرورة».

(١٢) بشأن البناء «كمثل الصيرورة، والعمل أو الإنجاز كمثل للتحرك» راجع خصوصاً الطبيعيات 1: d2019-13 وما وراء الطبيعة d106517 - a10665. وراجع أيضاً الأخلاقيات النكماشية 1: a10948 حيث يعدد الغايات، وحيث يقول: «غاية فن بناء السفن المركب»، ومن الممكن ربما أن يثبت المرء أن التشابيه المتعلقة بالبحر والإبحار هي أكثر وروداً عند أفلاطون منها عند أرسطو، وأن الأستاذ يبد تلميذه في ذلك ويسبقه بكثير. ولنا مثال على هذا الأمر في الفيلسوف بالذات حيث يقرن أفلاطون عبارة، في بناء السفن «بعبارة» في بناء البيوت، ويعطف الواحدة على الأخرى، (d56).

إن البرهنة المناوئة للذة، المستمدة من مفهوم اللذة صيرورة. لأن هذا التنفيذ هو الأوفر أهمية لقضيته «اللذة - نشاط». وهو لا يلتفت إلى أصحاب اللذة، إلا بعد سبك قضيته في عبارة اللذة نشاط. وذلك لكي يبين أن هؤلاء أيضاً كانوا يسعون إلى قصده وقضيته بالذات، بيد أنهم انحرفوا عنها في المسير، إذ رأوا بحق في اللذة خيراً وتبينوا فيها فعلاً ولكي يعبروا عن مفهوم الفعل هذا، اخذوا يرددون خطأ أن اللذة حدوث وصيرورة<sup>(١٣)</sup>.

والآن، على أي دعامة واقعية ترتكز ملاحظة أرسطو هذه؟ وهل ينجم اطلاعه على وجود نظرية قائمة بأن اللذة صيرورة، عن مصدر غير الفيلسوف؟ حينئذ تخولنا تلك الشهادة المستقلة حق النظر إلى ظرفاء الفيلسوف نظرنا إلى دعاة لذة. أو هل الشرط الأقوى من تنفيذه إلى مناوئي اللذة، المستغلين لأغراضهم تعريف اللذة صيرورة، قد يفسر هو نفسه طريقة عرض الفيلسوف لهذه العبارة<sup>(١٤)</sup>، بمعنى استعانة على العدو الموالي للذة، باستعمال سلاحه. فلا تقضي الضرورة إذن على وجه من الوجوه، بأن ننحل أصدقاء المثل، وهم جماعة غامضة إلى حد ما كما لنا، منازعةً تحارب اللذة، لا يحفظ لنا أي نص أثرها، وذلك كي نتجنب مهما كلف الأمر، فرضية ترد مفهوم اللذة صيرورة إلى أصل أرسطي.

---

(١٣) يقول أرسطو في الأخلاقيات النكاحية 7: a15315: «تبدو الصيرورة لبعضهم أنها الخير الحقيقي الراشح، إذ يعتقدون الصيرورة نشاطاً، في حال أنها شيء آخر». ويستغرب المرء إذ يرى فريدلاندر في كلامه عن الكاتب المغفل القائل «أن اللذة حدوث لا وجود» (a53)، يكتب ما يلي: «لا يوجد في أي نص أن ذلك الكاتب المجهول نفسه قد فسر اللذة بأنها الخير، كما ادعى فلامقتس. ولذا فهذه الصلة بين اللذة والخير، لا بد أن أريستبس كان يجهلها». إلا أن فلامقتس يستنتج فقط النتيجة التالية: «إن حسب أحد اللذة خيراً، وعدّها مع ذلك صيرورة وتحولاً إلى الطبيعة أو الوجود (فيلسوف d26)، حسبها بالفعل ذاته حسية، إذا تكلمنا بلغة أرسطو واستعملنا كلامه». وهذا القول يشمل ربما بعض المغالاة، لأن أرسطو يكتفي بقول صيرورة. ولكن لا شيء يمنع المرء من أن يستشف خلال نص أرسطو، أن هناك «مفكراً عد اللذة في آن واحد حدوثاً وخيراً». ونحن نعتقد أننا بينا أن هذا العرض كاف ليستنتج منه المرء استنتاجاً على الأقل محتملاً لصالح أريستبس.

(١٤) فهكذا يعتقد فلامقتس (w. wilamowitz 11, 273) أن أرسطو «يستشهد بالفيلسوف وإنما يتصرف، كما قد يفعل أمرؤ يعرف ما يهدف إليه أفلاطون».

## البحث الثاني

### العقل والعلم

(a 59 – c 55)

يجب أن لا يتناول نقدنا اللذة وحدها، مُعرضاً عن العقل والعلم. إذ لابد لنا ههنا أيضاً من أن ننبد العناصر الوافرة النقص، وأن لا نحتفظ إلا بما هو الأنقى والأصح، للمقارنة النهائية والحكم المبرم الأخير.

فعلينا إذن أولاً أن نميز من جهة العلوم العملية، ومن جهة أخرى العلوم التربوية والفنون العملية أو المبدعة تزداد أو تنقص نقاء، طبقاً لما تنطوي عليه من علم زائد أو ناقص. ولنفرض أننا حذفنا منها العنصر الإداري، أي ما يمكننا من أن نعد ونقيس ونزن، فلا يبقى فيها سوى التخمين، وطرف من تربية الإحساس التجريبية التقليدية وشعور اكتسب بمشقة. وهذا في الحقيقة كل ما يدعوه بعضهم فناً. أو علماً عملياً. وفن المزمар مفعم من ذلك التخمين. وشأنه في هذا الأمر شأن الموسيقى بجمالها. وسقراط في هذا الحوار وفي الجمهورية يتهم من عراقة المضرب الخابط خبط عشواء.

والطب لا يحظى بدقة أعظم، ولا الزراعة والفلاحة، ولا تسيير المراكب والسفن، ولا قيادة الجيوش. غير أن بناء السفن بالذات وعمارة البيوت يتطلبان أدوات قياس أدق وأضبط. وينبري سقراط ليعدها لنا بارتياح، فيذكر منها المسطرة والدائرة والبركار والخيط، ولا سيما آلة لها بعض الجودة، يلح في وصف طرافتها ونباهة مصممها، ولعلها الزاوية المتقلة. وهكذا في سلم الفنون اليدوية، نرى أن الموسيقى تحتل الدركة السفلى من حيث الدقة، وأن الفن المعماري يتسّم الدرجة العليا.

ولكن تلك الدقة على ما قلنا، مستعارة برمتها. ومصدرها ما يمكننا أن نسميه الفنون الكبرى، وما يدعوهُ أفلاطون الفنون الأوفر ضبطاً، وهي علم العدد وعلم القياس وعلم الوزن. وكل من هذه العلوم ذو طبقتين. فهكذا علم العدد أو الحساب يلبث عادة على مستوى عملي بحت، حيث العمل التقليدي والدربة القليلة أو الكثيرة ينوبان مناب المبادئ. وهذا العلم يتداول وحدات واقعية ومن ثم متفاوتة، معسكرين مثلاً أو ثورين. وبناء على وثائق ومستندات لا تتفكك تتزايد، نعرف اليوم كيف كان يمارس الآشوريون والمصريون علم العدد هذا البدائي العامي، منذ ألف وخمسة مئة سنة قبل عهد أفلاطون. ونرى هذا العلم يحل مسائل صعبة متطورة جداً، يضرب من الجبر ذي الوضع الشاذ. غير أن تلك المسائل هي دوماً مسائل حسية. وعبارات الحل أو مناهجه لا تعتمد أبداً إلى معطيات عامة أو مبادئ برهانية. فهي توصيات أمرية جزئية<sup>(١)</sup>. وتداول العدد على هذا النمط تعوزه المبادئ، إذ ينقصه الفكر المجرد. وهذا هو خلل علم الحساب كما يعرفه أفلاطون، ويدينه في الجمهورية وفي حوار الفيلسوف.

ومع أن الفيلسوف يميز صنفين في علم القياس، على نحو تمييزه نوعين في علم الحساب، فهو بصدد علم القياس، لا يتوسع في أمر هذين القسمين. إلا أن تانري قد أثبت أن علوم القياس عند هيرن تصور تصويراً حسناً تلك المرحلة

---

٢ - (١) كدراسة عامة، راجع أ. ري: العلم الشرقي قبل اليونان، A. Rey. La science orientale avant les Grecs, Paris. 1930. و بشأن العلم البابلي، راجع نوجويور، دروس في تاريخ العلوم الرياضية القديمة، Neugebauer. Vorlesungen über Geschichte der antiken mathematischen Wissenschaften. Bd. I: Vorgriechische Mathematik, Berlin, Springer, 1934.

انظر خصوصاً النصوص الآشورية التي نشرها وعلق عليها تورو - دانجان - Fr. Thureau Danguin المتعلقة بقياس الأحجام ولا سيما بحل المعادلات الجبرية من الدرجة الثانية، في مجلة العلوم الآشورية م 32 ع 1 و 2 (1936) م، 34 ع 1 (1937). راجع له كذلك: ملاحظات على الجبر البابلي، في مجلة أرخين Archeion م 19 (1937) كراس 1 ص 1-11. حيث يبين أن طريقة حل المعادلات الجبرية عند البابليين هي طريقة ديوفانتس.

العامة من علم القياس. وإليها يلمح أفلاطون، وهي تقابل وتوازي علم الحساب المصري<sup>(٢)</sup>. والفيلسوف بعيد كل البعد عن إنكار ما لعلم الحساب وعلم القياس العاميين من منفعة عملية. وهما لا يهدفان إلا إلى تأليف كتاب يتداوله التاجر الكامل والبناء الكامل. ولا يأنف أفلاطون من أن ينادي بالطريقة المصرية، التي تلقن الأطفال هذين العلمين على سبيل اللعب. ولكن الفيلسوف، كما سنرى ذلك بعد قليل، لا يبدي حكمه في العلوم والمعارف طبقاً لمعيار أو محك المنفعة العملية. إنه يصنفها طبقاً لدرجة دقتها. ومهما أضر امتهان واستخدام علم الحساب العادي، يتقدم فن الحساب ونفتح علم الجبر، تفتحاً أسرع، إذ انطوى عليه ذاك العلم البسيط كبرعم وبزر، فمع ذلك لا نستطيع أن نخطئ أفلاطون في إنحائه باللائمة على حساب زمانه، لأنه مجرد تكرر لما قال السلف، وعلم لا يبلغ إلا إلى مقادير تقريبية. فإن حاكمنا حساب «المتفلسفين» وهندستهم، وبنينا حكماً على محك الحقيقة هذا، رأينا أنهما قد أحرزا قدراً كبيراً، يفوق بما لا يقاس وسائل الحساب والقياس العامة. فالدقة فيها كاملة والحقيقة صرفة. ونحن نرى هكذا، أن مقارنة العلوم بعضها ببعض تقابل مقارنة الذات بعضها ببعض. وسواء في هذه المقارنة أم في تلك، تقاس فوارق القيم بناءً على درجات الصفاء.

ومهما بلغت العلوم الرياضية من شأو، في حوارنا الحاضر أو في الجمهورية، فهناك معرفة أخرى تفوقها وتكملها. وهي معرفة علم الجدل. فهو يدرك الوجود، أو الواقع الحقيقي، الباقي دوماً عين ذاته. وكل من أحرز قسطاً من الفهم ولو زهيداً غاية الزهد، لابد أن يعده أوفر المعارف صحة. ولا يأخذنا العجب، إذا رأينا الفيلسوف في هذا المقام، يعارض بين الجدل والخطابة، ليبرز بروزاً أجلى تفوق علم الجدل. إننا أكثر من مرة قد تثبتنا من مجارة الفيلسوف لحوار غرغيس. ولكن لابد من الإشارة إلى أن العبارة المنادية بسيطرة الخطابة،

(٢) راجع تانري: التهذيب الأفلاطوني Tannery, l'éducation platonicienne, Revue

philosophique. 1880-1881 وفي أيامنا Mémoires scientifiques t. VII n. I, spécialement

p. 22-27 ر أفلاطون: الشرائع ب 7، bc819.

تُستمدّ من كتابات غُرْغُيس، أكثر مما تُستمدّ من الحوار المدعو باسم هذا السفستي الكبير. وموضوع كتاب هِليني برمته أليس أن فن الإقناع «يستعبد الجميع لسلطانه عن اختيار لا عن اضطرار»؟ ألا نطالع فيه: «أن القول الذي يحمل إلى النفس الإقناع، يضطرّها بالإقناع ذاته وفي آن واحد، إلى منح الأقوال ثقتها، والأفعال خضوعها وانقيادها». (فقرة 12) (3)؟

فسقراط فيلس لا ينكر هذه المقدرة. وإنما ينفي قيمتها كمعيار أو محك حقيقة في النقاش الحاضر. وهو في الواقع، لا يبغي أن يعرف أي تعليم له الأثر الأكبر في النفوس، بما يلزمه من مهابة أو بما يؤتيه من منافع، وإنما يودّ أن يعلم أية معرفة، مهما صغرت وهانت، ومهما قلت منفعتها، تتناول بالدرس الموضوع الأوفر ثباتاً والأغزر نقة والأوفى حقيقة وصحة. فعندما أردنا تصنيف المذات طبقاً لعلاقتها بالحقيقة، لاحظنا أن أزهد جزء من البياض الصرف هو أوفر صحة وجمالاً، من أي حجم من البياض المختلط. وعليه، فلننتساءل الآن: أليس علم الجدل (أي الديالكتيك)، بين جملة المعارف، لا سيما ما تتعشه منها نزعة روحنا الفطرية إلى الحقيقة، المعرفة المتحقّق فيها الفهم والحكمة في أنصع صفائهما؟ ومن ثمة أليس المعرفة البالغة أعظم قدر من الحقيقة؟

إذ في الواقع، ما هي أداة العلوم الأخرى، وما هو مجالها؟ إنه الظن. وحتى المعارف المفاخرة بدرس الطبيعة، لا موضوع لها سوى عالمتنا الحاضر، ومبادئه أو مصادره، وأفعاله وانفعالاته. والحال أن ليس في هذا كله سوى الصيرورة، أي سوى أشياء تولد الآن أو سوف تولد أو قد ولدت. وليس

---

(3) راجع ديلز - كرانز، مقطوعات كتبة سبقوا عهد سقراط، Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker (1935). P. 291-292 حيث نقرأ: «لأن القول المقنع النفس يضطر النفس التي أقنعها إلى الإذعان للأقوال والموافقة على الأعمال». قابل هذا النص بنص الفيلسوف b58 القائل: «إن (الخطابة) تستعبد الجميع لها عن اختيار لا عن اضطرار». وفي كتاب هِليني لغرغيس، خصصت الفقرات 8- 14 «لضغط الإقناع» في الخطاب. راجع لنا، حول أفلاطون، ص 110- 120A. Diès, Autour de Platon, Paris-

فيه قط شيء أزلي، ولا شيء هو دوماً عين ذاته كلياً. وبالتالي، ليس من شيء مضبوطاً كل الضبط. لأنه حيث يعوزنا الترسخ في الوجود يعوزنا حتماً رسوخ المعرفة. ففي مثل هذا المضمار إذن، لا يوجد قط إدراك أو علم يصيب الحقيقة المطلقة. فلا نعبأ إذن بما يفكر هذا أو ذاك، ولنؤكد أن الرسوخ في العقيدة، وأن الصفاء والحقيقة والموضوعية المطلقة، ومن ثمة أن البصيرة والحكمة الكاملتين لا مرتع لهما سوى الوجود المطلق.

ولقد فرض علينا، لنتمكن من تعبير المزيج مُنشئ الحياة السعيدة، تعبيراً كاملاً، أن نضع بين ضروب اللذة المختلفة وصنوف الحكمة، ميزات متنوعة ودرجات من القيمة. فتساعلنا إذن، ما هي في اللذة والحكمة، أوفر الأقسام نقاء وصحة وواقعية؟ واكتشفنا أولاً أن من اللذات، ما لا يخلق غيابه فراغاً أليماً، هو نقي وصادق، في حال أن حضوره يولي امتلاءً لنيذاً. ومثل هذا ينشأ عن بعض الألوان والأشكال، وعن بعض الرياحين والأنغام، وخصوصاً عن اقتناء المعرفة. ومن هذا القبيل، تستمد اللذة من العقل أسمى قيمها.

بيد أن علوم العقل قد أحرزت هي أيضاً من حيث القدر والقيمة مراتبها. وهذا ما أثبتناه منذ لحظة، إذ قسناها على نفس المعايير، معايير النقاء والحقيقة والواقعية. وفي علمنا هذا، قد تبين لنا أن فوق الخطابة بكثير، وفوق سلاستها الأخاذة المظفرة، وفوق العلوم الطموحة المدعية تفسير الكون، يهيمن الجدل أي الديالكتيك شرعاً. لأنه بعيد كل البعد عن أن يمرح، نظير العلوم الأخرى، في مراتع الظن والصيرورة، ولأنه المعرفة الوحيدة المصيبة الوجود في واقعيتها التامة وحقيقته المطلقة، وبالتالي المعرفة الوحيدة المحققة أصفى ما في العقل والحكمة.

وهكذا، في حوار الفيلسوف المتأخر هذا التأخر الزمني، نعثر من جديد على نفس المواقف ونفس ما نقلى من تعارضات في حوار غرغيس وحوار فيذن والجمهوريّة. وهي عين المواقف وعين التعارضات التي يتخذها حوار التيمس، وهو لا يقل عن الفيلسوف تأخراً من جهة تأليفه. وفي الواقع يقول لنا



التيتمس أن هناك مجالين للوجود والمعرفة، وأن العالم الحسي هو صيرورة وموضوع ظن متقلب، وأن الحقيقة الغير المتحولة الأزلية هي وحدها موضوع إدراك ومعرفة ثابتة، (a28 و a-d29). وقد رأينا موافقاً أن نلفت النظر إلى هذا التوافق في تعليم أفلاطون بين مختلف الحوارات، وأن نلح في إبدائه صراحة، لا لنستنتج منه نتائج عامة بشأن موقف فيلسف من نظرية الصور أو المثل. ولكن لننتب مرة أخرى من ثقة أفلاطون الهادئة بنفسه. فهو بتلك الثقة العظمى، في سعيه خلال كل التعاريج، إلى إنشاء سعادة، نجعل حياة المرء جديرة بالعيش، يبقف فوق أفق الحياة، أزلية الوجود والمعرفة، لينبعث منها على الحكمة البشرية الساذجة ضياء تزهو به وتتألق.

وفي الفئة التي يعارض بها اللذة، وقد أسماها جملة باسم الحكمة وحده (التتعم والتعقل، واللذة والفهم d-e11)، نجده يعدد منذ البداية الحكمة والفهم والذاكرة، وذوات قرباها، وهي الرأي القويم والبراهين الصحيحة الصائبة المشابهة الحقيقة. إلا أننا رأينا الفيلسوف، كي يتاح له أن يطالب في مزيج الحياة السعيدة، بحق تفوقٍ وسيطرةٍ يحبو به الحكمة، يجتزئ بذكر المزدوج «فهم وعقل» أو «عقل وفهم». وما عتم ضمن هذا المزدوج نفسه أن عزل العقل عن صحبه. إذ وجد في دوره الإبداعى الخلاق وهيمنته الكونية برهاناً كان يلتمسه، يثبت تقدم الحكمة على اللذة. وقد شاء هذه المرة، أن يركز هيمنة العقل، لا على اللذة فحسب، بل على كل العناصر الناشئ عنها الإدراك والفهم. ولذا فهو لا يُشيد بعد بقدرة العقل الكونية، وإنما بقدرة إدراكه التي سما بها إلى لقاء الوجود الأزلي وإلى معرفته وتفهمه.

وكما أنه، في بحثه عن أصفى ما في اللذة، عارض «اللذة - صيرورة» بلذة صيرورتها أو حدوثها يبلغ من الانكماش أو الآنية حداً أقصى، لا يفرض ولا يُعقب أيّ ألم، فهو كذلك في بحثه عن أنقى ما في الحكمة، يعارض الصيرورة المتأرجحة، وما تعتق علوم الظن والتخمين ضرورة من تعاقبها وتناوبها الأصيل، باكتمال وجود ثابت لا ينفك ولا يفسد، بل يمتلك ذاته سرمداً دون تحوّل.

## المطلب الرابع

### إنشاء الحياة السعيدة (e59 الخ الحوار)

وهكذا لم نكتف بإبراز طبيعة العقل السببية، وتهيئة مستندٍ تعتمد عليه الحكمة للسيطرة على اللذة، في مزيج الحياة السعيدة. وإنما أردنا أن ندرس درساً أعمق طبيعة اللذة وحدوثها وأنواعها، وكذلك طبيعة الحكمة وأصلها وأنواعها. ولقد أقمنا بين أنواع الحكمة واللذة مراتب شرف وقيم.

فها نحن على عتبة المهمة، وعلى وشك مباشرتها. فما لنا إلا أن نؤلف المزيج ونضربه بعضه ببعض. فلمَ نترَيث لناخذ في العمل؟ ما ذلك إلا لنعي وعياً أوضح، المسألة العامة المفروض علينا حلها وظروف عرضها وإثارتها. أليس أمراً طبيعياً أن يشعر سقراط بحاجة إلى إعادة النظر والتخليص (b61- a60)، بعد اختتام سلسلة التحليلات، المبسطة بكثير من الارتياح، حتى لتكاد أن تحجب موضوع البحث بالضبط؟

فلنعد الآن إلى نقطة انطلاقنا. كان فيلفس يؤكد أن اللذة غاية كل حيٍّ، وغايته الطبيعية، وأنها الخير الأكمل. وفي نقض ذلك، كان سقراط يبرهن أن الخير ليس اللذة وإنما الحكمة بالأحرى. والحال أن للخير هذه السمة، وهي أنه لا يترك ما يُشتهي بعده، وأنه بذاته يوفر الاكتفاء التام. فهل كان في وسعنا أن نستشف في الحكمة أو اللذة قدرةً نظير هذه على الإرواء. كلا لا في هذه ولا في تلك. لأننا صرحنا فوراً برأينا، ونردده الآن بعين التأكيد، وهو أنه لا يقبل أحد أن يعيش عيشة لذة صرفة بهيمية،

لا ينيرها أيّ ضياءٍ فكرٍ أو مجردٍ وعيٍ ووجدانٍ، ولا عيشةً حكمةٍ باردةٍ عاريةٍ من كل لذة. فلا هذه اللذة ولا تلك الحكمة هي الخير الكامل، الجدير باختيار الجميع، والوافي مباشرة بكل مطالب السعادة.

وهكذا رغم عجزنا عن تعريف تركيب ذلك الخير، فمع هذا كنا متأكدين من وجوب البحث عنه في حياة مختلطة، قوامها في آن واحد اللذة والحكمة. ومن ثمة، في حال حجبنا المقام الأول عن الحكمة وعن اللذة على حد سواء، رحنا نتساءل لأيّ منهما نعطي المقام الثاني. ولكي نفصل في الأمر نهائياً، علينا الآن في آخر هذا المطاف، أن نؤلف تلك الحياة المختلطة، وأن نعيّر فيها العناصر المركّبة ونُنظّم هكذا ترتيب تلك العناصر ومنازل قيمها. وفي الواقع، تطرح علينا مسألتان. وهذه أولاهما: بما أننا ميزنا أصنافاً في الحكمة واللذة على السواء، فأية من تلك الأصناف نتقبّلها في المزيج، والمسألة الثانية هي هذه: بعد أن نكون قد غربلنا العناصر الملائمة لتأليف المزيج، أية صفة عميقة تضمن قيمته؟ وهل اللذة أو الحكمة تكون أشد قرابة وأدنى إلى سبب التفوّق ذاك؟

## البحث الأول

### عناصر تركيب المزيج

#### ١ - العلوم:

يبدو في الواقع أنه لابد من غربة تسبق المزيج. فإن كان هناك حكمة وحكمة، كما أن هناك لذة ولذة، فطرح أي ضرب من اللذة وأي نوع من الحكمة في المزيج، وخلط الجميع في عماهة بلا وعي ولا تبصر، يؤدي إلى خليط خطير. إذن، بما أننا في تقصينا أمور اللذة على حدة وأمور الحكمة على حدة، قد اكتشفنا بين علم الصيرورة وعلم الوجود اللامتحول، فوارق كبرى من جهة الحقيقة، أفلا يكون آمن لنا أن لا نخلط إلا أقرب أقسام العلمين إلى الحقيقة<sup>(١)</sup>؟ ولكن هل تفي حكمة ركبت على هذا النحو، بإيلاج الانسراح في حياتنا؟

لنتخذ على ذلك حكماً خبيراً مطلعاً. لنفرض حكيماً له من الاستقامة في استدلالاته ما له من القوة في مقاصد حدسه. وله معرفة بالدائرة والكرة لا تقل ضبطاً عن معرفته العدالة بالذات. فهل يقبل أن لا يعرف سوى الدائرة بالذات، وسوى الكرة الإلهية، وأن يجهل بالتالي الكرة البشرية والدوائر السفلى في عالمنا هذا. وهل يعقد النية في بناء بيته، على الاكتفاء بتلك الدوائر والبراكين المثالية؟ أن مثل هذا الإدعاء يجعل الناس بلا ريب على استخفافه. ولذا فهو يفرض أن نطرح في المزيج علاوة على ذاك العلم المثالي، علماً أقل ثباتاً ونقاء، لا يتوفر لديه سوى براكين ودوائر غير مضبوطة، إذ لابد له من الاهتمام إلى سبيل يعود به إلى البيت. لا بل يلزمنا، إن رمنا أن تكون حياتنا مقبولة، جديرة على وجه

---

١ - (١) هذا التساؤل ورد في المقطع e61، وما هو سوى ترجيع للمقطع c55.

من الوجوه بأن يحييها المرء، أن نفسح فيها مجالاً للموسيقى، وإن قلنا عن طبيعة هذا الفن إنها مخلوقة، وعن سيره ونهجه إنه تخميني. ومن ثمة، هاكم الفنون تتهافت علينا، وتتدافع وترحمننا، وكأني بها جمهور متعطش يزاحم بوابا. فلنتجنب المقاومة في هذه الحال، ولنفتح الأبواب على مداها، ولندع العلوم تتوافد زرافات، ماصفا منها وما قل صفاؤه. وهذه الزمرة الأخيرة من العلوم، لا تشكل خطراً إلا على عقل يكتفي بها وحدها فتسيطر عليه. غير أنها لا تستطيع أن تؤذي عقلاً استوطنته العلوم الصحيحة وبسطت عليه سلطانها<sup>(٢)</sup>.

فما هي الجدة النوعية في مثل هذه التصريحات؟ فهل نجد حواراً يسبق الفيلسوف، يبدو فيه أفلاطون وكأنه يبغي الاكتفاء في الحياة العملية، بعلم الجدل وحده يضاف إلى الرياضيات المجردة؟ فالحكام الذين يهذبهم في جمهوريته، يشبون ولا ريب حكماء، وعليهم أن يستمدوا حكمتهم وسعادتهم على السواء، من تأمل الخير الأسمى. هذا، ولن يبلغوا ذلك التأمل وتلك المعاينة السعيدة، إلا في نهاية مطاف طويل، محطاته هي بالضبط، درجات الرياضيات المتعاقبة، واكتماله هو علم الجدل أي الديالكتيك. ولكن هل يطوف بهم هذا المطاف، ليتلبثوا فيه إلى ما لا نهاية؟ كلا، عليهم أن يهبطوا مسرعين إلى «المغارة» وماذا يعملون فيها؟ سوف يألفون «النظر إلى الظلال القائمة، لأنهم بعد استئناسهم بالعمته، سيرون أفضل من الآخرين بألف مرة، ويتيتون كل صورة وما تمثله. إذ سبق لهم أن رأوا مثل الجمال والعدل والخير الحقيقية» (c520 في ترجمة شامبري).

والآن ما هي العمليات التي يدأب أهل الكهف على القيام بها؟ وهذه العمليات ينجزها الفيلسوف بادئ بدءٍ انجازاً سيئاً جداً. إذ لا تزال عيناه مليئتتين بضياء الشمس العقلية الساطع. ولكن عندما تعتادان وتألفان العمته، فهو عندئذ يتقنها خير إتقان ويبذل فيها الجميع. وتلك العمليات هي التالية: تمييز الأشياء العابرة أفضل تمييز ممكن، وتذكر ما يقع منها عادة في البداية أو النهاية ذكراً

---

(٢) d62: «أنا أعلم يا سقراط، أن من يتقبل العلوم الأخرى بعد إحراز الأولى، لن يضام لذلك.».

دقيقاً، وسبقُ الأحداث بالمعرفة على هذا النحو (b-d516). وهل هذا إلا علم الطبيعة بالضبط، الطبيعة الكونية أو الطبيعة البشرية؟ وهذا العلم ليس العلم بالمعنى الحصري. وما هو، في أدنى درجاته حسب حوار غريغس (a501)، سوى «ذاكرة واقعية لما يحدث عادة». وليس في أعلى درجاته حسب الفيلسوف حوارنا هذا، ولن يكون حسب التيمس (p-e28)، سوى ظن ومحاكاة للحقيقة.

ومن ثم لا يحق لحكماء الجمهورية أن يعتزلوا العلوم والفنون المبنية على التجربة، قلّت هذه فيها أم كثرت، وأن يعرضوا عن استخدامها وهو استخدام لا غنى عنه. فليس إذن على صواب من يقول مع فون فلاممّس، إن أفلاطون في هذه الفقرة من الفيلسوف: «يقترّب من الحياة الواقعية أكثر مما فعل في كل كتاباته السابقة». صحيح أن فلاممّس يستغل فقرة شهيرة من الثيئيتس، تبدي لنا الفيلسوف جانلاً في نرى التأمل، ونظير ثالث مختطفاً إلى فلك النجوم، حتى تردى هو أيضاً في جب. ولكن، في الواقع، عمّ ينزل فيلسوف الثيئيتس؟ عن العلوم والفنون العملية؟ كلاً، وإنما ينزل عن مهارات وتعسقات فصاحة دأبها المرافعة، وعن الاغتيابات أو المدائح المُغرّضة وعن صلف ذوي المحدث واعتداد الأغنياء الجدد بأنفسهم، وعن الممالقات الشائنة العارفة سواء بسواء (في بلاط الطاغية دِينيسيُس مثلاً)، عقد رداء سفر أو تحضير حلوى أو تمليح فكاهاة. ومع ذلك، ألا يزدي المهارات المهنية بالذات؟ بلى، إنه يمتنها ويزديها لأنها مهن منحلة وهي لا تبرح كذلك. وما ينحدر بها إلى هذا الدرك، أليس كونها لم تتلخص من كل إسفاف ومن كل محدودية بإحراز ما يضمن للفكر شرفه ونيله، ألا وهو علم الرياضيات وعلم الجدل.

وعلى كل، يبقى أن فكر ذاك الحكيم، المذكور في الثيئيتس، لا ينحدر بارتياح إلى أغراض الحياة. وإن اضطرته الحاجة، وجُرَّ إلى المحكمة أو إلى أي مقام آخر، وأكرهه على مجابهة «واقع» دنيانا، فارتبأكه وعجزه يجلبان عليه سخرية الجميع فهو إذن حبيس مثاله وأسيره، ويتجاوز أسرهُ أسر فيلسوف الجمهورية. هذا الأمر صحيح، لأن الفيلسوف في ذاك الحوار

يعيش فترة زمنية، تختلف عما هي عليه في الجمهورية. وأفلاطون يلفت نظرنا إلى ذلك.

«لا نعجب من أن الحكيم الذي ينتقل من التأمل إلى إسفاف وقائع الحياة، يبدو مغفلاً خليقاً بالهزاء، حينما لا تتفك عيناه في انبهار ولم تألفا العتمة بعد، ويُضطر وهو على هذه الحال، في المحاكم أو في أي مقام آخر، أن يصارع ظلال العدل، وأشباهاً يبتدعونها، وأناساً يشرّحونها، وهم لم يروا قط العدل بالذات» (d-e517). فتلك هي الفترة الزمنية، وتلك هي الحالة، وقد عزلها استطراد الثيّتس، وحبّاه إن صحّ تعبيرنا بنفحة الأثرية، وأشاد بها ومجّدها. غير أن الثيّتس، إذ يمجّد فيلسوفه على هذا الوجه في نفوره من عصره، يطبق في فعله هذا مبدأ الجمهورية القائل: «هناك ضربان من المكفوفين: مكفوفون لعبورهم من الظلمات إلى النور، ومكفوفون لعبورهم من النور إلى الظلمات. فهؤلاء دون أولئك، هم المستحقون امتداح حالهم وإطراء حياتهم» (a-d518).

إن أفلاطون فنان، وإنه رسول أيضاً. فالفنان يستطيب، طبقاً لمزاج الساعة، أن يعاود رقعة من لوحة سالفة، لينمقها ويزيد عليها<sup>(٣)</sup>. والرسول، بفضل سنة الإيقاع الناظم كل رقي بشري، يتأرجح حتماً بين النشاط الإصلاحى وبين الزهد والتجرد، حيث يرتاد ذاك النشاط، وحيث يجدد قواه. فإن لم ينس المرء هذه الاعتبارات، كان أقلّ عرضة لتشطير عمل أفلاطون وفكره إلى تناقضات متتالية.

وهكذا، لا مراتب القيم التي وضعها الفيلسوف بين الفنون والعلوم هي تجديد مطلق، ولا ابتغاؤه إفساح المجال، في حياة الحكيم، للعلوم الدنيا

---

(٣) قد رسمت الجمهورية لوحة ذات شقّتين، فعاود حوار ثيّتس موضوع أحدهما، وهي الشقة الملائمة قصده العلم، أي مكافحة تتطلع الخطابة. وصور ذاك المشهد العريض، الذي سمي «واقعة» الثيّتس. إلا أن تلك الواقعة تترابط والحوار بأصول وجذور عميقة.

وللمشاغل العلمية المباشرة هو من جهته تجديد وطرافة. فما هو جديد وطريف حقاً، ليس تأكيد هذه الضرورة، وإنما كون المسألة قد أثّرت، وكونها قد طرحت طبعاً لينجم عنها هذا التأكيد الهادئ في قوة وحزم. ولن نفقه هذا الحادث، ما لم نحاول أن نفهم حدثاً أعم هو الفيلسوف بالذات.

## ٢ - الميزات:

من الباب الذي اشرعناه على مصراعيه للعلوم، هل ندع الميزات تدخل هي أيضاً زرافات، وقد اختلط فيها الحابل بالنابل (a63)؟ نبدأ أولاً باستقبال الميزات الصحيحة، ثم الميزات الضرورية. ولكن هل في وسعنا بلا خطر إفساح المجال لكل الميزات الأخرى؟ فلنحكم هذه المرة الميزات بالذات وأصناف الحكمة المختلفة. ولنسأل الميزات ما الأفضل لديها، أمساكنة أي نوع من الحكمة، أم البقاء في عزلة تامة عنها؟ فتجيب حتماً أن العزلة غير ممكنة ولا نافعة لأي جنس، وعلى وجه التخصيص أن أنجع عشرة لها عشرة وجدان ينيرها، كما ينير الأمور الباقية. ولنسأل الحكمة والعقل أيضاً، هل يرغبان في عشرة الميزات، وأية ميزات. أفي عشرة أعظمها وأعنفها؟ كلا، إذ ليس في وسعها سوى تشويش نشاط الفكر، وخنق إنتاجه في الإهمال والنسيان. وما جدير بالقبول من الميزات، إلا ما مت منها بصلة قرابة إلى الحكمة والعقل، أو كاد أن يمت بتلك الصلة، وما رافقته منها العافية والعفة، وما أنزلته الفضيلة بلاطها وضمته منها إلى حاشيتها.

أما الميزات التي يجرها الجنون والفجور في إثرهما، فكيف نجتمع بينهما وبين العقل؟ وكيف نسمح بقدومها لتعكر ذاك المزيج الكامل، حيث ندعي أننا سوف نكتشف في النهاية ما هو الخير في الإنسان وفي الكون، وبأي مظهر يتمثل لنا؟ ولكن هل ميّزنا جيداً كل العناصر المركبة ذاك المزيج؟ يبقى عنصر لا بد من إدخاله عليه. إنه الحقيقة، وبدونها لا يتحقق شيء ولا يثبت ويدوم (b64).



وهكذا ينهي أفلاطون تعداد عناصر الحياة المختلطة، حيث يكمن الخير الذي يحاول تفصيله وتحديدده. وهذا التعداد يثير الاستغراب، لا بمحتواه البادي منذ أمد بعيد، والمنطوي على مجموع العلوم والملذات الصافية، بل بشرط الواقعية اللاحق به وقد اتخذ له اسم الحقيقة.

لقد عثرنا مراراً على مفهوم الحقيقة هذا، إما بصدد الملذات وإما بصدد العلوم أو المعارف. ورأينا أن هذا المفهوم يلائم، في الملذات مثلاً، كما في البياض، صفاءها وكمال طبيعتها. كما رأينا أيضاً في بهجة الأمل الذي يستقبل المستقبل يقاس مع درجة مطابقته للواقع الذي يتمخض عنه هذا المستقبل. وقد قيست خصوصاً قيمة كل معرفة، وقيست منزلتها من مراتب العلوم، بدرجة أمانتها في تمثيل الواقع، ودقتها وضبطها في التعبير عن الأشياء والأحداث.

غير أن حقيقة المعرفة هذه، قد تبدت أيضاً كمجرد انعكاس لحقيقة أسمى، هي حقيقة الوجود بالذات، أي درجة امتلائه واكتماله وصفائه. وسقراط يدعونا في هذا المقام إلى حقيقة الوجود هذه، دعوته لنا إلى منبع تحقيق، ليضمن مولد مزيجه الكامل وديمومته. ورأينا أخيراً أنه، إذا كانت أسمى درجة من حقيقة الوجود هذه، هي الواقع المطلق اللا متحول، الموجود حقاً، والكائنات الباقية أبداً على حالها وفي ذاتها بلا تحول ولا اختلاط، فدرجة الحقيقة التمثيلية القصوى، والأمانة لهذا الواقع، لا يمكن أن تُرد إلا إلى الحكمة والعقل، (a-d59). وإن لم نعد إلا إلى الجمهورية، فنحن نجد معنيي الحقيقة هذين، في المزدوجين المتوازيين: الحقيقة والموجود، والعقل والحقيقة، (b490، d508). فعلى هذا النحو، قد تهيأنا لفهم قصد أفلاطون من إدخال هذا العنصر المركب الثالث ههنا.

## البحث الثاني

### العامل السببي

لقد أنجز إذن تأليف المزيج من حيث الكمية. وبعد أن ألقى سقراط على مركبه نظرة رضى وارتياح، استشف فيه «ضرباً من التنظيم اللاجسماني، المعدّ لسياسة جسم تنعشه حياة بهية». فحياة الإنسان العالم الأصغر، من هذا القبيل، كحياة الكون العالم الأكبر، تشرف عليها وتسوسها سنة نظام وانسجام، ولكن علينا أن نتذكر أن ذاك النظام والانسجام في العالم، ليس مصدرهما الروح فحسب بل حكمة جلى وعقلاً أسمى يسوسان الكون كعلة فائقة. ومنذ مطلع الحوار، طاب لأفلاطون أن يرجع هذه التلاميذ أو هذه التمهيدات لطبيعة العقل السببية.

هذا، وقد رحنا نبحت منذ أمد بعيد عن الخير، في هذه الرقعة من رقاع الحياة المختلطة. وكنا نحسب أنه لا بد كامنٌ فيها. فها نحن بعد طول المسير، ونستطيع أن نقول هذا القول، على أعتاب مقره. وأن لنا الأوان لنتحقق من صحة اعتقاد سقراط، عندما انبرى من مطلع الحوار (d22) وأبدى استعداداً للدفاع عن قضية خطيرة، وهي أن العقل لا اللذة أدنى وأقرب إلى عامل التفوق في الحياة المختلطة، وعامل اختيار الجميع لها، أيّاً كان ذلك العامل. فنحن نجدد الآن طرح سؤال، أو بالأحرى سؤالين متماسكين وردا من قبل. وهذان هما السؤالان: ما هو في هذا المزيج مصدر القيمة الأسمى، الذي يجعل منه موضوع اختيار؟ وممن هو أدنى وأقرب، أمن اللذة أم من العقل (c64)؟

## مميزات الخير الثلاث:

لعمرى، لا يفرض على المرء أن ينأى فى البحث عن الجواب. إذ يميز حالاً أن عامل الجودة، فى أى مزيج مهما كان، هو القياس والاعتدال. فبدون القياس والتناسب ليس هنالك من مزيج، بل خلطٌ شنيع، تفقد فيه العناصر نفسها على فعاليتها. ونرى من ثمة أن الجودة ترجع إلى الجمال، لأن القياس والاعتدال يولدان الفضل والجمال. هذا، وقد سبق لنا أن قلنا منذ فترة قصيرة، بضرورة ضم الحقيقة إلى ذاك الاعتدال بين العناصر المركبة، المفجر الجمال. فإن كنا إذن لا نستطيع إدراك الخير متسماً بسمه واحدة، فلنعتبر السمات الثلاث تلك، وهى الاعتدال والجمال والحقيقة، ذاك العامل الذى يعطى المزيج جودته.

أما إدعاءات اللذة والحكمة المتعارضة، فأى امرء يستطيع الآن أن يحكم فى أمرها. إذ يكفي لذلك عرضها تبعاً على محك كل من أوجه العامل السببى الثلاثة.

وأول وجه من المقارنة، هو وجه الحقيقة. إنه ثابت لدى الجميع، إن اللذة هى أخبث خادع. فالحزن نفسه، أليس هفوة عرضية فى مطاردات الحب؟ وعلى عكس ذلك، فإن لم يكن العقل عين الحقيقة، فهو ما يدانيها أعظم مدانة.

والوجه الثانى من المقارنة، هو وجه القياس المعتدل. لن يجد المرء بصورة أكيدة شيئاً ما، يفوق اللذة والتنعم إفراطاً وشططاً. كما لا يجد ما يفوق العقل والعلم اتزاناً واعتدالاً.

والوجه الثالث من المقارنة، هو وجه الجمال. فهل استطاع أحد قط، أن يرى أو يتخيل حتى فى الحلم أن العقل أو الحكمة هما قبيحان. فى حال أن اللذة، حيث تبلغ ذروة المتعة، هى من الخزي ومن القبح الزرى بمقدار،

نُضطر معه أن نأتمن الليل عليها، كأنما لا يليق بالنهار، أو يُفرض عليه ألا ينير دمامتها (a66).

فعلى هذا النحو، قد استكملنا برهاننا. أن العقل أشد قرابة إلى الخير من اللذة. غير أن هذا البرهان ليس المغنم الوحيد، الذي يوفره لنا إبدال الخير غير قابل التعريف، بسماته الثلاث المبدية إياه. إن في ذهاب وإياب الحوار الأفلاطوني، وفي لفه ودورانه، خطة صامتة مركزة. فلنرَ نتائجها في هذا المقام بالذات.

ألم نسمع سقراط، في شيء من الدهشة، يضيف إلى مركبي الحياة المختلطة الأولين، الحكمة واللذة، مركباً ثالثاً هو الحقيقة، لأنها وحدها تضمن تحقيق المزيج؟ والحال أن الخير نفسه لا يُدرك إلا بسماته الثلاث، وثالثتها هي الحقيقة أيضاً. فلنضع إذن هذين الثلاثين الواحد تحت الآخر:

المركبات الثلاثة: جملة العلوم، الملذات الصافية، الحقيقة.

العامل السببي : الاعتدال والجمال والحقيقة.

وجلي جداً من هذه المقارنة أنه لم يبق لنا سوى حدود خمسة. فإن شئنا ترتيبها من حيث أهميتها وقدرها الوجودي، جعلنا في الطليعة الحدود الممثلة العامل السببي وصنفناها على الوجه التالي:

الاعتدال والجمال والحقيقة، جملة العلوم والملذات الصافية.

إلا أننا رأينا منذ برهة، أن العقل وإن لم يكن عين الحقيقة، فهو ما يدانيها أوفر مدانة. لا بل يقول أفلاطون: «حقاً إن العقل والحقيقة هما شيء واحد، أو هو أشبه الأشياء بها وأكثرها واقعية وصحة» (b65). وقد ذكرنا بهذا الصدد بعض التعابير الناصعة. إلا أن مؤلفات أفلاطون تذخر بهذه التعابير المنوّهة بوحدة العقل والحقيقة، كما أن كتاباته تغص بالبراهين المثبتة ذاك التوحيد التدريجي بين العقل وبين الحقيقة، أي

الواقع، والوجود. وما الواقع في المعرفة الكاملة سوى انعكاس ضياء  
وسوى إشعاع صادر عن الوجود.

والآن، ألا يحق لنا أن نستبدل الحقيقة، الطالعة علينا فجأة وكأنما  
على حين غرة، إلى المركّبات الكمية، في الحياة المختلطة، قلت ألا يحق  
استبدال الحقيقة «بقوة روحنا المطبوعة على تعشق الحقيقة، وعلى تجسم  
كل عناء في سبيلها»؟ (e58). وهكذا يبرز العقل بمثابة مركّب من  
مركّبات المزيج، ويأتي في طبيعة سلسلة العلوم مستوعباً ما في العامل  
السببي، من حقيقة تمثيلية خالطها مفهوم الحقيقة الوجودية. وعمل نظير  
هذا العمل ليس ألعبوبة من ألعيب الخفة والبهلوانية. إنه بالأحرى  
استعمال لمرادفات لها أسسها الراسخة. فنعرض إذن سلسلة حدودنا  
الخمس على الصورة التالية:

اعتدال وجمال وعقل، فجملة العلوم والملاذات الصرفة.

ولنعد الآن إلى عرض سقراط، لأننا نلقى فيه حالاً، موجزاً مماثلاً ذا  
خمس حدود.

## البحث الثالث

### سلم الخيرات

وفي الواقع، حالاً بعد الانتهاء من مقارنة اللذة والحكمة بسمات الخير الثلاث، يأمر سقراط ابُروتَرخُس أن يكشف النقاب عن تصنيف القيم. وبهذا التصنيف يختتم النقاش السابق المعقد. كلا، ليست اللذة أول ثروة جديرة بأن يحرزها المرء. وليست حتى الثروة الثانية. بل إن ما يقع عليه بالأحرى اختيار المرء هو في الدرجة الأولى: - وهذه حقيقة لا بد من أن نقنع بها - القياس والمقيس والملائم، وكل ما أشبه ذلك. وفي الدرجة الثانية الاعتدال والجمال والكمال والفعالية، وكل ما متّ إلى هذه بوشائج القربى. وفي الدرجة الثالثة، نضع العقل والحكمة. وهنا ينبغي سقراط، بتلاعب في الكلام يذكرنا المعادلات المثبتة منذ لحظة، إلى أن وضع العقل والحكمة في هذه المرتبة، لا يعرّض صاحبه إلى تجاوز الحقيقة تجاوزاً باهظاً<sup>(١)</sup>. وفي الدرجة الرابعة ننزل العلوم والفنون (الجميلة والمهنية)، والآراء القويمة. وهي على ما بينا، أدنى قرابة إلى الخير من اللذة. وفي الدرجة الخامسة فقط والأخيرة، نُحلّ الملذات الخالية من كل ألم. وقد دعوناها «الملذات الصافية، ملذات النفس وحدها». إنها مرتبطة بالعلوم تصحبها وترافقها. وهي أحياناً ترتبط بالإحساسات: نظير ملذات الأشكال الجميلة والألوان البهية والأنغام الرائعة، وملذات بعض الروائح والأفوابه، وإن قلّت ألوهة. ونحن نثبّتها ههنا، وإن أحجم سقراط عن تعدادها.

---

٣ - (١) يجب أن لا نصنف ههنا في المرتبة الثالثة «العقل والحكمة والحقيقة»، كما يفعل

أفريدلاندر: .Friedlander, II. D. 597 et n. 4

فلدينا خمس درجات أو منازل فقط، لا ست رتب<sup>(٢)</sup>. لأن السادسة لا يمكن أن يؤلفها إلا صنف الملذات الأقل نقاء. وقد أنفت العلوم ذاتها صحبتها. وعلى هذا النحو نحترم قانون الشاعر أرْفَقْسَ القائل: إننا نوقف عند الجيل السادس «تنظيم نشيدنا». وإن كان بيت أرْفَقْسَ قد انطوى على كلمة شريعة θεσμον أو طريقة οἰμον، فلا بدّ لنا من أن نثق بأفلاطون، وقد حوّر الكلمة عن تعمد كامل، وأبدلها بكلمة نظام أو زينة وتنظيم κοσμον، لأن قصد حوارنا هو إسباغ النظام على «جسم تنعشه روح بهية»، ذاك النظام أو الائتلاف والوئام اللاجسماني<sup>(٣)</sup>.

فما معنى سلم الخيرات هذه أو بالحري أي أمر نلقاه فيها، لابد لنا بعدُ من نقصي معناه؟ ذاك الأمر ليس منزلة أو رتبة كل من العقل والحكمة، والعلوم والملذات الصافية. إذ في كل منعطف من منعطفات حوارنا، قد حدا بنا سقراط إلى استشفاف ذاك التصنيف النهائي. وضمن لنا منذ البداية أن الحكمة لن تدع المقام الثاني للذة، إن فرض عليها أن تعدل هي عن المقام الأول. لا بل نبهنا (e22) أن اللذة سوف تنزل «في منزلة دون الثالثة ذاتها».

وليس ذاك الأمر أيضاً منحَ المنزلة الأولى في النهاية للحياة المختلطة، بل للسبب الواهب إياها تفوقها، وتفضيلَ الجميع إياها على غيرها في اختيارهم. فنحن نعرف حق المعرفة أن العامل أو السبب، يحرز دوماً الأولوية (a27): «إن العامل هو القائد دوماً ومن طبيعته».

---

(٢) يتكلم شوري في كتابه «ماذا يقول أفلاطون»، عن هذه اللائحة أو السلم ذات الخمس أو الست درجات، المؤلفة سلم الخير: P. Shorey. What Plato said, p. 327.

(٣) يرتتي بدهام Bedham كلمة «شريعة» θεσμος وأكرول Kroll كلمة οἰμος والبولترخس كلمة θυμος قلب وقص وعزم: Plutarchi codd. راجع أيضاً O. kern. Orphicorum Fragmenta. Frgt, 14

وليس الأمر، أكثر مما سبق، لا سيما بعد التدليل المقنع جداً المرتكز عليه تصنيف المعارف الفكرية تصنيف قيم، في تقسيم الحكمة إلى رتبتين، أبلهما تحتفظ باسم «عقل - حكمة»، في حين أن الأخرى تشمل كل العلوم الدنيا. كلا ليس الأمر في تقسيم كهذا، ينجم عنه تأخير اللذة الفعلي، وجرحاً إلى ما دون المنزلّة الثالثة.

بيد أن اللذة لا تحتل مقاماً دون الثالث فقط، بل دون الرابع أيضاً. والحال أن ما يدفع بها إلى المرتبة الخامسة، هو أن الحائز على المقام الأول، عاملُ التفوق والفضل في الحياة المختلطة، قد بدا فوراً وهو يحمل لا اسمين فقط، بل ظهر وهو يشغل مرتبتين أيضاً. فهل هناك خمس رتب أو منازل، بسبب هذا الازدواج؟ أو هل حصل هذا الازدواج لتتشأ خمس مراتب؟ ليس السؤال بلا جدوى. لأنه يستطيع حملنا على تفهم بعض غرابات، يبدو أن هذا الاستنتاج برمته يتشع بها، تفهماً أفضل وأكمل.

فلنتذكر أن عامل التفوق، حتى المقطع d649 من هذا الحوار، قد نُوه به على مسامعنا كسبب أوجد. وذلك في d22 حيث يقول سقراط: «أياً كان العنصر الذي استمدته هذه الحياة المختلطة، وغدت به جديرة بالاختيار وجيدة صالحة». وفي المقطع c64، حيث يقول: «بحقك... أي شيء يمكنه أن يبدو أكثر فعالية سببية؟» وأخيراً في المقطع d64 يقول: «سبب المزيج برمته». وحين يكشف لنا عن سبب التفوق، حالاً في سياق الكلام التالي المقطع الأخير الذي استشهدنا به، نراه يتخذ اسمين اسماً هو القياس واسماً هو الاعتدال ولا شيء يمنعنا عن الاعتقاد آنذ، أن الاسمين يدلان أيضاً على وحدة إجمالية لأن فعالية الخير الكامنة في القياس والاعتدال، هي في الواقع فعالية الجمال عينها. إذ يقول لنا سقراط: «أن القياس الصحيح والاعتدال يشيعان في كل مكان الجمال والفضيلة» (e64). فهل نفهم إن القياس يغدو جمالاً وإن الاعتدال يمسي فضيلة؟ كلا، لأن الجمال في الدرجة الثانية من سلم الخير، يصنف مع الاعتدال (b66). فهل يصبح القياس فضيلة، في حين أن الاعتدال يصير جمالاً؟ كلا، إذ لا نعود نسمع شيئاً عن



الفضيلة فيما بعد. ونحن نعرف أن الفضيلة هي في النفس عافية وجمال وطيب حال (الجمهورية a-e444) فالموضوعان والمحمولان يُتخذان ههنا جملة، إن صحّ تعبيرنا. غير أن أفلاطون، بعبارته «يتفق حدوث»، يبغى استخلاص الجمال من المزدوج «قياس اعتدال، لأنه يروم أن يقرن الجمال بالحقيقة والاعتدال، ليثبت أن اللذة في عري طبيعتها، هي خصم كل حكمة. وأنها من ثمة ما هو أخس نفاقاً وأوفر إفراطاً وأشدّ ممامة وقبحاً.

وعلى هذا النحو، تمكنا من وضع الثلاثي الثاني «اعتدال فجمال فحقيقة» تحت الثلاثي الأول «جملة العلوم والملاذات الصافية والحقيقة». ولقد لفتنا النظر إلى أن هذا الثلاثي وذاك، يردّان في النهاية إلى خمسة حدود. وأن أفلاطون نفسه يدعونا إلى إبدال العقل فيهما بالحكمة (b65). ومن ثمة تهيأ لنا أن نواجه سلسلة خمسة حدود، تألفت على النحو الآتي: جمال واعتدال وعقل، وعلوم وملاذات صافية.

بيد أن الفيلسوف لم ينو قط، أن يتوقف عند سلسلة، يبرز فيها الجمال متقدماً. كما لم ينو التوقف عند سلسلة تحل منها الحقيقة المحل الثالث. وقد استفاد من الجمال والحقيقة، بالإضافة إلى الاعتدال، ليخفف جانب اللذة نهائياً أمام الحكمة، ويستخلص النتائج الأخيرة من كل ما بسط الفيلسوف عن الحد واللاحد، وعن بطلان الملاذات ونفاقها، وعن العواقب المخزية الناجمة عن سيطرتها، إذا ما سادت وسطت.

وبعد هذا الإجراء والبت في أمر الملاذات، يعود أفلاطون إلى ترتيب القيم الإنسانية حسب مراتب الشرف. وإذ يُفرض عليه أن يجعل في المنزلة الأولى، عامل التفوق في الحياة المختلطة، فهو يحله فيها طبعاً برمته، أي في وجهه المزدوج «قياس - اعتدال» فعلى الجمال من ثمة، إما أن يتوارى من سلم الخير وإما أن يبدو فيها على نحو ثانوي، وعلى سبيل الاستنتاج. ذلك أن أفلاطون متمسك بالإبقاء على مخططه الخماسي. ولذا سيرزُ لنا العامل «قياس اعتدال»، مزدوجاً ليتربع بجلاله في المنزلتين الأوليين.

ولم هذا التدبير؟ الغاية منه إقصاء اللذة حتى الصافية عن المقام الأول. وغاية الفيلسوف أيضاً، بإذعانه لتوصية أرفقُس، وتوقّفه المقصود على عتبة المرتبة الخامسة، لفتُ النظر لفتاً أشد إلى إدانة كل لذة، بعزلها وإبعادها عن المزيح، الناجمة عنه الحياة السعيدة<sup>(٤)</sup>. إذ ليس هناك من مرتبة سادسة، مهما ارتأى قدامى النقاد ومحدثوهم. وأفلاطون على وشك تأكيد هذه القضية، عندما ينجز تذكيرنا الأخير بنقاط الحوار وتلخيصه لنا، فيبيدي هذه الملاحظة، وهي أن اللذة قد أنزلت أخيراً المنزلة الخامسة.

ولابد لنا من الانتباه، إلى أن أفلاطون يصنف هكذا اللذة، على اعتبارها واقتدارها جملة. مع أن اللذة الصافية وحدها قد احتلت مكاناً في المزيح السعيد. إذ إن اللذة في أعم وجوهها، هي التي انبرت في البدء وادعت السيادة والسيطرة. ومن حيث أنها لا تشغل إلا الدرجة الأخيرة في سلم الخير، ولا تشغلها إلا بأنقى ما فيها، وبما يبتعد أقصى بعدٍ عن طبيعتها وعن ذاتها، فهي في هذا السباق حليفة التخلف والاندحار.

ومن ثمة، لم يتمادَ عامل التفوق في المزيح، ليشغل رتبتين، إلا كي تطول لائحة الخير وتُبعد اللذة إلى أقصى حد ممكن. وفي الواقع، قد أُتيح لأفلاطون، أن يُنزل القياس والاعتدال منزلة واحدة، كما فعل بحق العقل والفهم مع ما تتطوي عليه قرابة القياس والاعتدال من فوارق. غير أنه استفاد من فصلهما إمكانيةً إضافية ليدعم، إن صحَّ هذا القول، نفوذ العامل السببي، بمفاهيم متدانية متساوقة، يضمّها إلى حاشيته.

وبغية تأليف هذه الحاشية، لم يعوزه قط إلا أمر واحد، وهو أن يجمع حول القياس والاعتدال، وهما عامل الجودة في المزيح، الخصائص عينها التي استخدمها، في سياق الفيلسوف برمته، ليسم بها الحد والخير على السواء.

---

(٤) لقد تبين شوري هذا الأمر بجلاء. بيد أنه يقول: «هذا يضيف تفصيلاً آخر إلى اللائحة، ينحدر باللذة حتى المنزلة السادسة». ك. م. ص 317.

ونرى أفلاطون يهب القياس المرتبة الأولى، ويقيم إلى جانب هذا المفهوم العام  $\mu\epsilon\tau\rho\omicron\nu$  أي القياس، مفهوم الاعتدال  $\tau\omicron\ \mu\epsilon\tau\rho\iota\omicron\nu$ ، وقد بدا بمثابة مرادف للكلمة  $\pi\omicron\sigma\omicron\nu$ ، أي الكمية المضبوطة، بين علائم الحد، إلى جانب المساوي، وكل ما ينطوي على علاقة عدد بعدد وقياس بقياس. إلا أن علاقة واحدة تضاف إليه، وهي الملاءمة أو اللباقة  $\tau\omicron\ \kappa\alpha\iota\rho\iota\omicron\nu$ . وقد رأيناها في السياسي تواكب مفهوم الاعتدال ومفهوم اللياقة. ويضع في المرتبة الثانية الانسجام أو التناغم، وهو تقابل القياس بين شيئين أو بين العناصر المركبة في شيء. ويفرق هذا المفهوم بموكب الجمال والكمال والاكتفاء. ونحن نعرف الدور الذي لعبه الجمال منذ لحظة، وكيف انحدر إلى دوره الحاضر، دور الردف والازدواج.

أما مفهوم الاكتمال والاكتفاء،  $\tau\omicron\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \iota\kappa\alpha\nu\omicron\nu$ ، فقد رأينا من المقطع d20 إلى المقطع a62، يتخلل الحوار كله ولكنه كعلامة وسمة فارقة في الخير، يصطحب دوماً مفهوماً آخر، هو شمول اختيار الجميع له. فلا يفتأ سقراط يردد: إنه جدير بأن يصطفيه الجميع (a61)، هو خليف بأن يختاره الجميع من نبات وحيوان (b22)، وكل من يعرفه يطارده... عازماً القبض عليه وامتلاكه (b20) - وههنا ألا نعثر على ذكره؟ بلى، بصورة مؤكدة. وهذا الذكر قد مهد له سقراط خير تمهيد. وأية مشكلة شاء في الواقع أن يحلها، قبل تكليف ابروترخس برسائلته الحالية، وقبل وضع سلم القيم المشار إليها؟ المسألة هي التالية: أي مركب في هذا المزيج، يمكننا أن نعتبره أنفس المركبات، وأن نحسبه فوق كل شيء، سبباً يجعل هذه الحالة محببة إلى الجميع (c64)؟ أي بتعبير آخر، ما هو السبب الذي يجعل المزيج جديراً باختيار الجميع؟ فعندما نجيب: إنه القياس والاعتدال، وبعد أن نبين أن العقل هو أدنى الأقارب إلى هذا الاعتدال وإلى علامات الخير الأخرى، وأن اللذة هي أبعدهم عنه، لا يُستغرب عندئذ أن تكون رسالة ابروترخس (a66) هي التالية: «ليست اللذة لا أول

مقتنى، ولا ثاني مقتنى يجب إحرازه<sup>(٥)</sup>. أول ما يستقطب اختيار البشر، هو القياس وكل أسرته. والأمر الثاني هو الاعتدال يصحبه الجمال والكمال والاكتفاء الخ...»، هكذا تأتي عبارة «أن يختار امرؤ شيئاً أذ» وتلتقي بأوصاف الخير: الكامل والكافي. ونعود فنجد نعت الخير بجلاء إذا أبدلنا الفعل بسمات الخير المميزة: «إن أول مقتنى هو القياس والاعتدال، لأن القياس والاعتدال هما مسببا جودة المزيج، بجعله كاملاً وافياً جيداً بأن يختاره الجميع. وفي هذا المقام، لا نتناول البتة على القواعد اللغوية، إذا اسبغنا على الضمير المبهم «أحداً» τινα، معنى كل امرء. وعلى افتراض أن عبارة «أن يختار امرؤ» هي تخمين معاصر، لا بديلاً هامشياً في مخطوط ممتاز، فهي تلقى مؤيدات ذات بال في عبارات مماثلة انتشرت خلال الحوار<sup>(٦)</sup>.

أما الدهشة والاستغراب من ظهور كلمة «الذ» بصحبة «اختيار» في الرسالة بالذات التي يعلن بها أفلاطون أن اللذة ليست أول مقتنى، فمردّها، في نظري، إلى فرط من التعتّ. وفي وسعنا أن نركن إلى الدعة والطمأنينة، إذا لاحظنا أن معنى اللذة وعنفه في أفعال التفصيل «الذ ηδιον»، وفي الظروف «بلذة ηδews»، قد وهن وضعف مع الزمن، وبلغ من هذا الوهن قدراً، غدت معه بعض التعابير المشتقة خالية من هذا المعنى تماماً، أو كادت تخلو من معنى تحقيق اللذة. وعلاوة على ذلك، ألم

---

(٥) «لا المقتنى الأول ولا المقتنى الثاني أيضاً» انظر المقطع c19 العبارة المرادفة: «لاختيار مقتنى يكون خير المقتنيات البشرية». وفكرة وجوب الاختيار الناجمة عن هذا التفوق الأسمى، تبسط لنا حالاً في المقطع d19: «وعلى ما يبدو، أنك تقول: إن الخير الذي يجدر بحق، إعلانه أفضل من اللذة، هو العقل والعلم والفهم والفن (أو المهنة والصناعة)... ويجب اقتناء هذه الأمور لا تلك».

(٦) راجع المقطع a22: «إن كل امرء يفضل هذه الحياة (على أي من تينك الاثنتين» ثم المقطع b22 «وإن اختار أحداً (المناهج) الأخرى في الحياة فقد اتخذ مكرهاً، منهجاً يخرج عن طبيعة ما يستحق الاختيار حقاً» وأخيراً المقطع a55: «ومن يختار هذا الأمر، فكأنه يختار الفساد والصورورة». رَ «حول أفلاطون» لدييتس ص 392.

نعتقد بما فيه الكفاية، على رؤية أفلاطون، حتى في أشد المناقشات خطورة، يتلاعب بمثل هذا التعارض في معنى الألفاظ؟ ومن ثمة، لا خطر علينا في أن ننتقصه حقه من الاحترام والإكرام، إذا نسبنا إليه تلاعباً من هذا الطراز بصدد كلمتي «اللذة وألذ»<sup>(٧)</sup>.

---

(٧) كنت قد أتيت على كتابة ما تقدم، عندما تسلمت مقالات مكفورث وتعليقاته في مجلة Classical quarterly. XXXIII. Janvier 1939 I R. Hackforth on some passages in Ib. avril 1939 II. P. 108 R. عین المجلة: Plato's Philebus p. 23-29 وأخرى له أيضاً عنوانها: تعليق على نص أفلاطون، في مجلة الدراسات اليونانية: Revue des Etudes Grecques. T. LII. N 244. Janvier – mars 1939, R. G. Bury. Note sur le texte de Platon. P. 23-25 ويتساءل في كتابه أفلاطون، ص 433 رقم 1: «هل لفظة ألذ هي حقاً في محلها ههنا؟» يعتقد مكفورث أن لفظة «ألذ»  $\eta\delta\iota\omega\nu$  لا تلائم القرائن حقاً» ص 28. وأنا أجيب تيلر ههنا، بما سررت أن أجده عند باري Bury في مجلة Classical Quarterly. Avril 1939 أن  $\eta\delta\iota\omega\nu$  ألذ، هي «لفظة ملائمة، إذ نحافظ على لهجة الدعابة في المقطع» وتتجاوب تجاوباً فكهاً مع  $\eta\delta\omega\nu$  اللذة. إلا أن لفظة ألذ، تبدل في هذا المقام معناها بتديلاً خفياً ناعماً، وتتخذ معنى: أفضل وأجدر بالرغبة، طبقاً لمعناها في عبارة  $\epsilon\iota\sigma\sigma\iota\eta\delta\iota\omega\nu$  إن طاب لك وفضلت.

وفي مجلة الدراسات اليونانية ص 25، يحسب باري أن الضمير المبهم  $\pi\upsilon\alpha$  بدون لفظة طبيعة، مدعاة للشك: «مع أن المرء يستطيع أن يقرأ: يجب اختيار طبيعة ما أوفر طبيعة. وهو يقدر أن اللفظة الممكنة هي مقتنى ألذ أو أفضل. ويقدر تيلر أن اللفظة هي لفظة السبب، وهي مكفورث يحتفظ بلفظة «أزلي» الواردة بدون كلمة «طبيعة» على أنها مفعول ثان أو بدل: «إن المقتنى الأول قد ضُمّن له بقاء أولي في عالم القياس» وعبرة «في عالم» قد قصد بها ترجمة لفظة «بصدد» والحال أن عبارة  $\eta\rho\eta\sigma\theta\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\ \mu\epsilon\tau\rho\omega\nu$  تعادل وتعني هنا اختيار القياس. وقد استدعى هذا المعنى جوار لفظة «مقتنى» رَ السفستي c25 «بسبب الحاجة إلى اقتناء الفهم». ثم الفيلسوف d20 «كل من يعرفه يطارده ويتعقبه، مبتغياً القبض عليه واقتناؤه». وفي الجمهورية a525 عبارة من هذا النوع: «التعلم المتعلق بالواحد».

# الفصل الرابع

## معنى الفيض ومَرماه

نحن نعرف أن أفلاطون يحب استرجاع الأفكار. ولكن هل هناك أسلوب لاختتام نقاشنا أفضل من أن نلخص مرة أخيرة نقاط الانطلاق والمجال الأساسي الذي قطعناه؟

فموقف فيلس كان الموقف التالي: «اللذة في كل أشكالها وعلى كل وجه هي الخير». وموقف سقراط المناقض كان هذا: «العقل يفضل اللذة بكثير ويبذرها خيراً ومنفعة، بالنظر إلى حياة البشرية». وافترض الطرف الثالث، المنتصر في النهاية، هو التالي: «إذا اكتشفنا شيئاً يفضل اللذة والعقل، فلن يستطيع أحدهما أن يقول عن ذاته إنه الخير. إذ لا العقل ولا اللذة يكونان عندئذ كاملين كافيين. أما المقام الثاني، فالعقل أحرى به من اللذة». والتحقيق في القضية يبين لنا: «أننا اكتشفنا في الواقع، المناضل المتفوق على اللذة وعلى العقل معاً، وثبتنا من أن العقل يفوق اللذة بكثير، في ارتباطه عن طريق القرابة والمماثلة بالمنتصر». والنتيجة الحاصلة هي التالية: على هذا النحو، في التصنيف النهائي، لا تأتي اللذة إلا في المرتبة الخامسة. فهي إذن بعيدة عن الأولى، مع أن الخيل والثيران والبهائم الأخرى قد تدعى تعقب المتعة. ومع البهائم قد يدعى الأمر عينه العامي السريع التصديق الذي يستسلم للحب البهيمي، أكثر من استسلامه للبراهين العقلية التي توحىها ربة الفلسفة، b67.

إن الحوار في مخطوطاتنا، يحمل العنوان التالي: «الفيلسوف، أي في اللذة، وهو حوار أخلاقي». وعند الأقدمين، ما عتبرت الاحتجاجات أن ثارت إذ جعلوا يرددون: «أن عالج الفيلسوف موضوع اللذة، فلم كل تلك الخطب حول الخير، ومبدأي المحدود واللامحدود، وسمات الخير «المتعرجة» الثلاث، وحول العقل والعلوم، وتمازج العلوم والذات؛ ومراتب الخير وسلم قيمه»<sup>(١)</sup>.

إلا أننا رأينا منذ لحظات، كيف أن هذه الموضوعات برمتها تنتظم حول قضية رئيسية، هي قضية أخلاقية، غايتها البحث عن خير الإنسان. وما لاحظنا من توازن بين أقسام الحوار المختلفة، يُبرر إبراز اللذة في عنوان الفيلسوف الثاني التقليدي. والفيلسوف يتمثل في الواقع، بصورة مناقشة جدلية أخلاقية، تتطوي على سلسلة كثيفة من التحاليل، تستمد منها المناقشة جوهر أحكامها. وهذه السلسلة لا توازيها فقط، بل تتجاوزها أيضاً باتساعها، إذ تبلغ المناقشة 1164 سطراً، وتبلغ التحاليل 1205 أسطر. والحال أن دراسة اللذة تحتل في هذه السلسلة مكاناً شاسعاً، إذا قيست بأنواع الحكمة. فأنواع اللذة تستوعب 1024 سطراً وأنواع الحكمة لا تستوعب سوى 181 سطراً.

هذا، ولابد لنا من أن نصحح فكرة خاطئة، وهي أن التعارض بين الإطار الجدلي الأخلاقي في الحوار، وبين الكتلة الداخلية من التحليلات النفسية هو تعارض مطلق مغال في خلق التناقض. وهذا التصحيح ضروري، لأن تعداد الأنواع المتكرر، أنواع اللذة أو العلم، والتمييز بينها، هما في حدّ ذاتهما، تصنيف حقيقي للقيم، هدفه ترتيب عناصر الخير ترتيباً نهائياً. وتعداد أنواع اللذة أو العلم هذا، والتمييز بينها، تصنيف حقيقي للقيم، هدفه ترتيب عناصر الخير ترتيباً نهائياً. وتعداد أنواع اللذة أو العلم هذا، والتمييز بينهما، تصنيف حقيقي للقيم، بسبب المحك الموجّه

---

٤ - (١) راجع تعليق المبيوذرس على فيلسوف أفلاطون

Olympiodori scholia in Platoni Phileum, 2. p. 237 Stellbaum, 1826.

لهما، وهو محك الحقيقة والصفاء والقياس. والتقسيم إلى أنواع ومفهومي الاعتدال وتجاوز الاعتدال، كل هذا يحافظ كما رأينا على صلته بالمسائل الجدلية وتقاسيم الجزء الأول الوجودية من الحوار.

## المطلب الأول

### الأجناس الأربعة والمثل أو الصور

في جملة المسائل التي تثيرها تلك التقاسيم الوجودية، هناك على الأقل مسألة واحدة تلبيك النقد منذ زمن بعيد، وربما أفادنا أن نبدأ بها لتتخلص من مصاعبها، وهذه هي المسألة: في أيّ من أجناس الوجود الأربعة، لابد للمثل أو الصور العقلانية أن تنتظم!

وربما كان ذا مغزى أن كلاً من هذه الأجناس قد لاقى دعائه باستثناء جنس اللامحدود طبعاً. وهذا الأمر يثبت لنا أولاً أن تصنيف الوجود في أربعة أجناس لا يعين للصور العقلانية أيّ محل خاص<sup>(١)</sup>. وهذا ما يُضطر

---

١ - (١) راجع فضلاً عن أتسلر 2، 1، 4 ص 601 وما يلي، روديه خصوصاً Rodier, Etudes, p. 79-93 حيث يجد المرء تصنيفاً وافياً ومناقشة مفصلة. فالجنس الذي تردّ إليه الصور هو (1- السبب. وقد ذهب هذا المذهب أتسلر في مصنفه المذكور، ثم اشميت Schmitt, Die Verschiedenheit des Ideenlehre in Plato's Republik und Philebus, Giessen 1891. وهو (2- الحد. وقد رأى هذا الرأي ابراندي واشتههتارت وسيوزمل ورتغ Rettig، وتيخمبولر. وفي فرنسا أبروشار، Brochard, La morale de Platon, in Etudes d'histoire de la Philos. p. 199, n. 1.

وهو (3- المختلط. وقد قال هذا القول ببيرز Peipers, Erkenntnisstheorie, p. 587 et sv. وجاكسون: Jackson. Plato's later theory of Ideas. Journal of Philology. X, P. 283 et sv. وروديه ص 87 يقول: «إن المحسوس هو خليط يتألف من تشارك اللامحدود والمثل، كما أن المثل هو خليط من اللامحدود والحد». وباري في مقدمته ص 68 يقول: «إن المثل تعود إلى الجنس المختلط، ويمكن تحليلها في نطاق الحد واللامحدود. ولكن لابد من التنبيه جيداً إلى أن هذه النتيجة لا توجد في النص صراحة، مع أنها تستخلص منه بصفة مشروعة». وأخيراً قال به روبان، في كتاب أفلاطون، 1935 ص 155 وما يلي Robin, Platon.



أطيب النقد استعداداً إلى الاعتراف به، حين يلمسون قصوراً متكافئاً في التفسيرات المختلفة المتناقضة<sup>(٢)</sup> وهو يحملنا أيضاً على التساءل: هل أجاد من طرح المشكلة، في طرحه إياها على هذا النحو؟ وفي الواقع، اعتماداً على معطيات الفيلسوف عينها، أليس أقرب إلى الحقيقة أن نعد المعين أو الحد، واللا متعين أو اللامحدود، والمزيج أو المختلط، والسبب أو الفاعل، مثلاً أو صوراً عقلانية، بما أنها هي ذاتها أجناس أو أنواع من الوجود؟ وكل من هذه الأجناس طبيعة، وضرب من الصور. وفي الوقت عينه وحدة فكرية منطقية يُرد إليها الشتات المتفرق (a25). وهذا الشتات المتفرق هو إما كثرة محسوسة فردية، وإما كثرة أنواع. وهذه الكثرة أو تلك، تشترك في صورة واحدة، وتتقبلها في ذاتها، ولو على درجات متفاوتة. وهكذا المساوي والمضاعف وما إليها، كل هذه هي من جنس أو سلالة الحد. ويضاف إلى هذه الأشياء كل محسوس يقبل المساوي أو المساواة. والحال أننا إذا نظرنا إلى المساوي والمضاعف والقياس الدقيق، يتعذر علينا تجاهل الأنواع التي أحصاها حوار فيثاغورس في عداد الصور العقلانية (74، d78). فلم نرتاع في هذا المقام من أن نرى في الأكثر والأقل، وفي الإفراط والنقص، وهي توفر لنا ههنا، بمثابة سمات مختلفة للامحدود، صوراً معقولة مماثلة؟ ولم لا يكون «اللامتعين» في الفيلسوف جنساً معقولاً، كما هو «الآخر» في السفسطي؟ ففي السفسطي كما في الفيلسوف، «حلول أجناس» في الحسوسات، وحلول أجناس في أجناس<sup>(٣)</sup>.

(٢) انظر في هذا الاتجاه فستوجيير A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon, p. 201 et sv حيث يقول: «إن الصورة أو المثال تفيض من بعض الوجوه عن كل من الأجناس الثلاثة، حيث قد يمكن حشرها». وإذ يقبل فستوجيير أن الصورة عدد يؤلفه الواحد والكثير، فهو يبحث من أين يأتيها عنصر الحد، ويضع في ذروة سلم القيم الواحد المطلق أي الخير بالذات والله الأحد.

(٣) انظر السفسطي 253، ثم 247 و248. راجع أيضاً كتابنا «تحديد الوجود» الطبعة الثانية 1932، حاشية 315. A. Diés, Définition de l'Être, 2. Éd. 1932.

ومن ثمة يحق لنا أن نعد اللامحدود والحد أجناساً عقلانية، تشترك فيها الأنواع مباشرة، وهي عقلانية نظيرها. وتشترك فيها الفرديات المحسوسة بوجه غير مباشر. ثم ألا نقول القول نفسه وبملاء الحق عن السبب؟ فالسبب هو أيضاً جنس، يشترك فيه كل ما هو فاعل في عالم المحسوس. ويشترك فيه قبل كل شيء، العقل الأسمى المازج أحسن مزج كل لا تعين بكل الحدود، لينشئ منها انسجماً كونياً.

غير أن الجنس هو أعلى وأوسع من كل مشاركيه. والسبب بما أنه جنس هو صورة أي مثال عقلائي، تمثل انسجام الأضداد الفعال. وعن هذا الانسجام عند تحققه، أو بالأحرى عن حصيلة هذا الانسجام، ينجم المزيج أو الوجود، أو «الوجود المتحقق». هذا، ونحن أبعد من أن ندعي أن الوجود المتحقق أو المولد هو وجود عقلي. ولكن ألا يكون جنس الوجود المولود، بما أنه جنس، ماهية عقلية، نظير جنس النار وجنس الإنسان وجنس الثور؟ والذهاب إلى أن أجناس السفستي هي «حقاً أجناس الوجود أي المثل» في حين أن «أجناس الفيلسوف هي وظائف الوجود»<sup>(٤)</sup>، هو مذهب يبدي تمييزاً في غاية الحذق وذا مغزى وإيحاء، ولكنه لا يكفي لجعل التعارض قائماً بين أجناس الفيلسوف والمثل. وفي الواقع، أليس كل مثال على كل حال، - إن لم نقل مجرد وظيفة في الوجود، فعلى الأقل صورة معينة من الوجود، وضرباً من البنيان، وماهية أو طبيعة تصحبها دوماً قدرتها الخاصة ووظيفتها الفاعلة أو المنفعلة؟

صحيح أن وظائف اللامحدود والحد والسبب أو المزيج تلبث عمومية جداً. ولكن هل هي أعم من وظيفة ما هو عين ذاته ومن وظيفة الآخر في السفستي، ومن وظيفة الخير في الفيلسوف؟ فلا شيء إذن يمنعنا

---

(٤) راجع روبان، في كتابه أفلاطون، ص 159. ونحن لا ننكر أن ما يتعلق عنده بهذا الموضوع كله، متماسك متين جداً.

أن نرى في «أجناس الوجود» الواردة في الفيلسوف، أجناساً عقلية وصوراً أو مثلاً. ومن ثمة لا نُجرّ إلى الأسف على إعراض أفلاطون عن مساعدتنا، ولو بتلميح قليل الخفاء أو كثيره، في اكتشاف السر العظيم. فإن لم يستطع هذا أو ذاك من الأجناس الأربعة أن يفسح للمثل مكاناً أميناً، فذاك أن بعضاً من المفكرين قد حاول أن يُحلّها في أحد الأجناس دون غيره بصورة جازمة.

بيد أننا في حال رفضنا إحلال المثل أو الصور الجازم، في هذا الجنس أو ذاك، نلبث متفتحين على كل تفسير يولج في كل من الصور العقلانية تعارض اللامحدود والحد وتآلفهما، ويجهد من ثمة أن يدفع معلومات الفيلسوف دفعاً مضطرباً، حتى تصادف إشارات أفصى بها أرسطو لدى عرضه مذهب المثل وانتقاده له، في ما وراء الطبيعة 27-b78718<sup>(٥)</sup>. ولا يترتب علينا في هذا المقام، أن نعيد عمل سابقينا، أكان ذلك بشأن التعليق على عرض أرسطو لنظرية المثل، أم بشأن المناقشات المتعلقة بمحاولة الفصل بين أفلاطون وتلاميذه الأدنى<sup>(٦)</sup>.

---

(٥) «بما أن المثل في نظره هي أسباب الأشياء الأخرى، فقد حسب أن عناصرها أيضاً هي عناصر الموجودات الأخرى. فزعم إذن أن الكبير والصغير هما مبدآن بمثابة مادة، وأن الواحد مبدأ بمثابة جوهر، إذ أن المثل هي الأعداد، عن طريق هذين المبدئين، وبمشاركة الواحد. ألا أنه كان يداني البثغوريين في قوله إن الواحد جوهر... وأما جعله الازدواج بديلاً عن اللامحدود المعدود واحداً، واستصداره اللامحدود من الكبير والصغير، فهذا رأي خاص به».

(٦) راجع لروبان، نظرية المثل والأعداد الأفلاطونية Robin, La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote (1908).

ثم راجع له في كتابه أفلاطون تلخيصاً متيناً وناصباً لما يدلي به أرسطو من شهادات عن المذهب الأفلاطوني الأخير، ص 140-149 ثم انظر Gf. W. Ross, Aristotle's Métaphysics (1924) Introd, p. 45-77.

وإنما سواء عُدَّ كل مثال عقلاني مختلطاً، أي مركباً من لامحدود وحدّ، وسواء قبل المرء مع أرسطو، أن يحسب اللامحدود مبدأ مادياً للأشياء المحسوسة وللمثل في آن واحد، أم أكد مع رودبيه على صفة المماثلة في ما يلعبه اللامحدود والحد من دور في هذين العالمين<sup>(٧)</sup>، فهناك على الأقل أمر لا يمكن رفضه، دون مناقضة الفيلسوف مناقضة صريحة، وقد عنيت به لا تحول كل وجود عقلاني واكتماله الذاتي وصفاءه الدائم. وقد نادى سقراط بهذه الصفات كلها في منتهى الحفاوة، ليطري الجدلية ويرفع شأنها فوق علوم الصيرورة (c59). وإذ يبرهن السفستي عن إمكان التمازج بين الصور العقلانية، فهو مع ذلك يحافظ على ديمومة هويتها، وعلى امتلاكها الثابت «لطبيعتها الخاصة». ونحن نعرف من تصريحاته بالذات، أن ذاك التمازج بين الحقائق العقلانية يعني المشاركة فقط، والألفة وفي النهاية العلاقة. واشتراك المثل في المحدود واللامحدود، كما تشترك في الوجود واللاوجود وفي ما هو عين ذاته والآخر، وتمكنها من أن تحرز في ذاتها، باشتراكها في هذه المفاهيم وفي مفاهيم أخرى كثيرة، بعض الكثرة وربما بعض اللامحدودية، يشكل هذا كله عقبة تمنعها من أن تبقى هي هي في ذاتها، وكل واحدة بمفردها (b15)؟ ففي ملكوت الماهيات، يخلق غنى كل طبيعة كثرة العلاقات المحتملة، دون أي إساءة إلى وحدة الوجود وإلى سمته الخاصة.

---

(٧) يقول رودبيه في مجلة الدراسات ص 87: «إن الحد في العالم المحسوس مثلاً لا يشبه الحد في العالم العقلي إلا بتماثل دورهما المشترك كحد». وباري نفسه يحدثنا عن المماثلة بين الكرة المثلى والكرة كظاهرة. أما روبان فهو يلح بالأحرى على وحدة الذات في مبادئ المحسوس ومبادئ المعقول أي المثال.

## المطلب الثاني

### الأجناس الأربعة والحياة الصالحة

هذا، وسواء أكانت الأجناس الأربعة في الفيلسوف مبادئ أم وظائف أم صوراً عقلانية، فإن هدفها المباشر هو على كل حال تفسير صدور الحقائق المحسوسة، وكل الحقائق المحسوسة. إذ أن الأجناس الثلاثة الأولى كما يقول لنا سقراط في صراحة، تشمل «الأشياء الحادثة والعوامل التي تنتج عنها تلك الأشياء» (a27). إن الصور النفسية التي ما تبرح تتداخل عند عرض هذه التصانيف وتوسيعها هي: صور مبدئين ينضم أحدهما إلى الآخر في عملية تولد، أو عنصرين يمتزجان لإنتاج مزيج والأولية بين الاستعارتين - التزاوج والاختلاط - هي للثانية دون شك. وما استدعى هذه النظرية هو إنتاج مزيج سعيد ينشئ الحياة الصالحة.

وبما أن عاملين متعارضين راحا يتنازعان شرف إنشائها، وبما أن أفلاطون شاء أن يميز فيهما فوارق نوعية ودرجات قيم، كان من الضروري أن تبرز هذه التمايز، بالكشف عن أن كل شيء يتركب من الواحد والكثير واللامحدود. وبما أنه توجب اختيار حياة، لا هي حياة لذة صرفة ولا هي حياة حكمة مجردة، بل هي مزيج من الثنتين، وبما أن الحكيم رأى مفروضاً عليه أن يتساءل عن عامل التفوق في هذا المزيج، وتساءل أي مركب هو سبب الفضل فيه، أو على الأقل أقرب المركبات إلى سبب الفضل، لهذا كله جرى البحث عن شروط إنتاج، وشروط قيمة كل وجود مختلط محدث. والحال أن مثل هذه الشروط أعدت وجّهت سلفاً.

ولكن أما كانت تلك اللامحدودية الجذرية، بتلاقيها والحدّ الموقف تأرجحها، كافية لتأمين شروط وجود كل وجود؟ بيد أن الوجود المختلط الذي فرض تفسيره، يتطلب أكثر من ازدواجية مركبين. إنه حياة. والحال أن الحياة

هي في آن واحد، موضوع اختيارنا، وفي كثير أو قليل نتيجة عملنا. ومن ثمة تحتم مفهوم القيمة والسببية القصدية<sup>(١)</sup>. ودعت الضرورة إلى عامل آخر، ليس فقط لإيلاج الحد في اللاحد، بل لتمييز الحد السعيد أيضاً بين الحدود الممكنة. إذ كل حياة فن، وكل فن فلاح وقد قال بذلك حوار السياسي: إن الحد السعيد بين الإفراط والتقصير، أي الاعتدال، هو سنة ضرورية في كل إنتاج، وشرط جودته وجماله، وشرط قيام كل فن (c285- a284).

ولذا من تلك اللحظة بالذات، أي من لحظة تصور الحياة المختلطة، ينحجب صراحة مفهوم الوجود، وهو في عين الوقت واحد وكثرة ولامحدود، أمام مفهوم الوجود الناتج والمختلط. ومن تلك اللحظة، يتخذ مفهوم اللامحدود والحد شكلاً وجودياً صريحاً، ويبرز ما بينهما من فوارق في القيمة. وينضم الاعتدال (a24) إلى الكم الذي يفسر الحد. وفي اللامحدود (a24) ما يعارض الاعتدال هو الإفراط، (b16- d17). أخيراً يأتي السبب وقد تراءى لنا منذ البداية علة القيمة، وأقرب المفاهيم إلى العقل (d22)، فيحدده سقراط ويصفه فوراً بصفة الإبداع والإنتاج (d27). وسيرقى فيما بعد إلى مرتبة ناظم العالم، وينبوع العقل يحكمه (a30). واللامحدود والحد، شرطاً كل فكر، قد أصبحا في وضوح مادة وصورة، يخلق الانسجام بينهما عمل غائي. ودور الأجناس الأربعة الكوني ليس سوى نموذج أسمى، لما أعد لها أن تلعبه من دور، في خلق حياة بشرية جديرة بأن يعيشها الإنسان.

وأي دور تلعبه الأجناس الأربعة فعلاً في ذلك الخلق؟ إن أكثر من ناقد قد حار في هذا الأمر. وتساءل بعضهم هل أفلاطون نفسه ليس على شيء من الحيرة

---

٢ - (١) لم أخط إلا في آخر لحظة على كتابي مورو في بناء المثالية الأفلاطونية، وفي روح العالم: J. Moreau, La Construction de l'idéalisme platonicien, et l'Ame du monde, de Platon aux stoïciens, Paris 1939 وفي المؤلف الأول: فقرة 274، 362- 363، ثم في المؤلف الثاني ص 30- 43 نظرات عميقة إلى «التصنع الأفلاطوني». وتتطوي هذه النظرات خصوصاً على شرح شيق جداً لأجناس الفيلس الأربعة.

والارتباك<sup>(٢)</sup> بشأنه. لا ريب أنها تلعب دورها في اللذة بما أنها اللذة، في اللذة الخالصة من كل تحالف أو تمازج مع الحكمة، في اللذة الصرف يقول سقراط (e27). فهذه اللذة تصنف بسرعة وجلاء في اللامحدود، إما سلفاً ببرهان واقعي يوفره جنوح الرغبات، المتدنية عموماً (b25)، وإما بفعل الطموح «الدائم إلى الازدياد، والتعلق بالإكثار دون مهاودة، لدى فيلفس المهتاج المتعصب» (e27 - a28)، وإما خصوصاً بتحليل الذات ومقارنة الصرف منها بالمشوب. وهو تحليل يترك للمذات المشوبة وحدها ذاك التأرجح المتواصل بين الأكثر والأقل منشئ اللامحدود (c52). إلا أن اللا حصر الأساسي في اللذة عموماً، قد ذكر به مرة أولى في الفاصل (d41). وعاد إليه سقراط طبعاً في المقارنة النهائية، بين اللذة والعقل (d65). وبصدد الحكمة *ηφρονησις*، أليس جلياً أنها قد أعدت لتقوم بدور الحد، إذ أنها عنصر الحياة المختلطة الآخر، والحال ماذا نرى؟ أن سقراط يتساءل أين يصنفها. ثم نراه يخوض في تدليل طويل، يحاول به أن يبرهن لنا أن الحكمة هذه مرتبطة بجنس السبب<sup>(٣)</sup>. وعلى نحو يبدو لنا معه أن السبب واللامحدود والمزيج، هذه كلها لها ما يناظرها في الحياة المختلطة. هذا، وكأن سقراط قد نسي الحد. ولكن هل يكون على حق، من يفرض عليه أن يجعل من الحوار سلسلة لوحات، تتقابل فيها المشاهد تقابلاً منتظماً لا يخطئ؟ ويبدو أنه لم يعول على هذا الضبط الشديد، ولم يرتح إليه لا في أساطيره، ولا في تقاسيمه ذاتها. ومن ناحية أخرى، ماذا يريد ههنا؟ أن لا ينحّي اللذة عن الحياة البشرية، وأن لا يقبلها على قدم

(٢) انظر في هذا المعنى أ. بريمون: في مقال له عن المنطق الأفلاطوني، A. Brémond, *Les Perplexités du Philèbe, essai sur la logique de Platon* in *Revue néo-scholastique de Philosophie*, November 1911, p. 457-478.

(٣) أن بريمون يلخص ص 470 حاشية 1. كل ارتباكات أفلاطون وملابسات تعليمه، في هذا المقطع الطويل. بيد أن الناقد يرتأي أن العقل يمكنه أن يكون سبب المزيج وحداً له. وهورن قد اعتمد على هذه المفارقات لينفي صحة الفيلسوف: Horn, *Platonstudien*, 1893 ص 376 وما يلي. راجع ما قابله به ابيلت من دحض في مجلة الخزانة الفلسفية الألمانية، Apelt, *Die neueste Athetese des philebos*, in *Archiv f. Gesch d. Philos*, x, 1896, p. 1-23 وفي فرنسا، روديه، Rodier, *Etudes de Philosophie Grecque*, p. 93 et suiv.

المساواة مع الحكمة. لا بل على عكس ذلك، أن يبرز إلى أقصى حد ما للحكمة من تفوق. والحال أن قيمة الحد الخاصة، بما هو مبدأ اكتمال، تسمو به فوق اللامحدود بوجه ثابت. وهذا التفوق يتراءى مباشرة. وعلى كل حال، فهو يبقى على تلك المساواة أو شبه التساوي الرابط بين طرفي المزدوج الخلاق. غير أن «سبب الامتزاج والخلق» يشرف من على ما يخلق ويولد، وعلى المبادئ الناتج والصادر هو عنها (a27). وقد كان لازماً على أفلاطون أن يربط الحكمة بهذا المستوى السامي ليضمن لها السيادة في الحياة المختلطة ضمناً ظاهراً بارزاً.

وإننا رأينا أي منعطف يسلكه أفلاطون ليلبغ بالحكمة إلى الذروة، وكيف يضم العقل فوراً إلى موكب الحكمة، العقل (a22)، ليعارض به اللذة، وقد اختار العقل لمجرد أن انكسغورس سبق وخلق حول العقل *vovç* هالة تقليدية من السيادة الكونية: وكيف يجهد كي يضع اسم العقل في مكان بارز، في حين تطويقه بحاشية من الأسماء الأخرى كالعلم والفهم والحكمة، وكيف يحرز الغلبة في آخر المطاف باسمه، ويحرزها جلياً في سبيله وحده. فيبرهن أن العقل من أقرباء السبب. بينما اللذة لا متعينة وتنتمي إلى اللامحدود (a31). وعلى هذا النحو اضطر أفلاطون، بغية رفع الحكمة إلى مستوى الجنس السببي، أن يتغاضى تدريجياً عن كل عنصر فيها لم يقو كالعقل على الارتقاء. وإذا كان الفيلسوف لم يعن بعد إحراز النصر في معركة السيادة هذه، يربط قوى الفهم ووصيفاته التي تدانيه منزلة، إذا لم يعن على شكل صريح يربطها بجنس ما، فذاك أن ارتباطها بالحدّ أمر واضح.

وهكذا نستطيع أن ننضم إلى روديبه ونؤيد أقواله: «إن شأن العقل في الإنسان شأنه في الكون، فهو في آن واحد سبب المزيج وأحد عناصره. والبصيرة أو الحكمة في الحياة المختلطة، هي العامل المحدد والمعين إلى أي مدى يلزم مزج اللذة والحكمة. فهي تنضم إلى اللذة أي اللامحصور، وتولج فيها التعيين أو الحد. وهي بعينها سبب هذا التعين. فليس في هذا الأمر أي تناقض» (عن مجلة الدراسات الفلسفية ص 94).



## المطلب الثالث

### الأخلاق في الفيلسف

وحالاً بعد البرهان عن سيادة العقل، يباشر سقراط تحليل أنواع اللذة والحكمة ومقارنتها. ونحن نعلم اتساع هذا التحليل، وما يثير في النفس تحليل اللذة خصوصاً من شعور الضخامة، إذا ما قيس بأقسام الحوار الأربعة، حتى إن بعض النقاد عدّوا هذا التحليل بمثابة برهنة رئيسية في الفيلسف<sup>(١)</sup>.

وإن لم تكن هذه البرهنة سوى إحدى القطع الرئيسية في هذا المصنّف المتشعب المعقّد الأغراض، فهي على كل حال القسم الحاصل فعلاً على أوفر نصيب من التوسع. ومن ثمة يحدونا هذا الأمر على التساؤل عن مبرر له. ذلك أن المناقشات داخل الأكذمية - وأخلاقيات أرسطو إلى نكومخس ليست سوى صدى وترجيع لها - قد وفّرت بوجه أكيد لأفلاطون، فرصة العودة إلى هذا الموضوع المعالج مراراً، ليبيدي رأيه فيه بصورة قاطعة.

لقد اكتفينا بالإشارة إلى أن المرء، إذا رام أن يفرض وراء الفيلسف ذكرى جدال بين إيفدكسوس ومناوئي اللذة في الأكذمية، لا سيما أسيفسوس، فهو لا يستطيع أن يتجاهل أهمية صراع قام بين الأكذمية وأريستوبس. وهو صراع لا يقل عن الأول شدة وعنفاً. وإن احتج أحد وادعى أن إيفدكسوس كان يعلم في الأكذمية إبان دراسة أرسطو فيها<sup>(٢)</sup>،

---

٣ - (١) نظير أبلت: Apelt, Platons Dialogus Philebos. 1912, p. 5, 24 et passim.

(٢) راجع كتاب أرسطو ص 15: Jaeger. Aristotles. ويعتمد فيلبس على جيجر ليثبت أن أرسطو في أخلاقياته النكماخية، في الباب السابع والعاشر منها، يلمح إلى شجار شفوي بين إيفدكسوس وأسيفسوس.

أي في الفترة الزمنية المدنية عهدَ الفيلسوف فلا بد له أن يذكر أيضاً أن أريستبُس وأفلاطون قد التقيا واجتمعا، على الأرجح، في بلاط دِيُونِيسِيُس الصغير أثناء زيارة أفلاطون الثالثة، حوالي 361 ق.م.<sup>(٣)</sup> ولكن، مهما كانت الفرص الخارجية الداعية إلى تأليف هذا الحوار، حيث أصرَّ أفلاطون، على ما قيل، أن ينتهج منهجاً وسطاً بين دعاة اللذة وخصومها، ألا يحق لنا التذكير بأن تطور الفكر الأفلاطوني عينه كان يحدوه بدافع تلقائي، إلى اتخاذ موقف بهذا الصدد، هو موقف اعتدال ووساطة، غدا أكثر فأكثر موقفه الخاص في المشكلة الفلسفية برمتها؟ بين الثبات الإلثاتي والحركة الهركليتيّة، وبين الكثرة النسبية المبهمة، وبين الوحدة المغلقة على كل علاقة أو نسبة، كان حوارُ دِيُونِيسِيُس قد بشر بفتح طريق التحرر وبدأ بتعبيدها، ثم افتتحها السفستي في حزم وعزم. وأزمة البرمِنِيْدِس انفرجت على خير وجه، بعد أن بدا في ذاك الحوار أن صراع الأفلاطونية في سبيل جعل العلم ممكناً قد وجد خاتمة. وحوار فيلفس نفسه يرسخ هذا المغنم، ويشيد في النهاية بأهزوجة النصر والتغلب على تعارض الواحد والكثير، ذاك التعارض السري الخصيب، وقد حقق تأليف التيمئس العلمي الواسع، سواء مباشرة قبل الفيلفس أم مباشرة بعده، التوفيق بين المذهب الآلي وبين الغائية، أو قل بالأحرى صهر آية «الأسباب الفعالة» في الغائية الأفلاطونية<sup>(٤)</sup>.

---

(٣) انظر دِيُونِيسِيُس لابلوترخس، ف 19. وفيلفس يعتمد أيضاً على دِيُونِيسِيُس اللائرتي ف 7، و 62. وفيه يزعم دِيُونِيسِيُس أن أريستبُس قد لمع بتعليمه في أثينا حوالي 356. ولذا لم يتجرأ إسكخينس على التعليم فيها. رَ لِسِلِر رأياً مناقضاً، ص 340 حاشية 1. ولا يعنيها هنا التدخل في هذا النقاش.

(٤) راجع البير رفو، مقدمة التيمئس ص 30-33 ثم 127-130 طبعة وزارة الثقافة والسياحة، دمشق 1969، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة الدمشقي: Alb, Rivaud, Notice au Timée.

وفي مضمَار آخر، رأينا حوار السياسي يخطط لنا، لا طريق المثال بل طريق العمل، طريق الإمكانيات البشرية، بين استبدادية الكفاية والصلاحية وبين حكم الأكثرية. وما صنّعه الأفلاطونية لعلم ما وراء الطبيعة، ونظرية المعرفة، وعلم الطبيعة الكونية والطبيعة الإنسانية، وما صنّعه في سبيل السياسة، أي «فنّ حياة» الدولة، ألم يفرض عليها أن تصنعه بالطبع وبصورة عفوية لتوجيه السلوك في الحياة الفردية؟

وقد باشرت الأفلاطونية حتماً جهاداً مستميتاً - ما برح حوار غُرغيس صدى له رناناً - راحت تقارع فيه النسبية والفردية الأخلاقية، والنسبية والفردية الفكرية. إلا أن حوار الجمهورية، في حين مواصلته المعركة، الدائرة رحاها على نظرية تعدّ اللذة الخير الأسمى، قد أخذ منذئذ على ما رأينا، يتبنى خطوط الموقف الوسط العريضة. وهي خطوط سوف يتقيد بها الفيلسوف. وقوامها المناداة بإيجابية وصفاء بعض ملذات الحواس، وخصوصاً بملذات الفكر والفضيلة، تجاه اللذات السلبية، إذ ليست سوى انقطاع الآلام والأوصاب، ونبذ كل تعبير ذي اتجاه واحد، نبذاً قاطعاً، ورفض تعريف الخير بمجرد اللذة أو مجرد الحكمة والبصيرة. غير أن تخطيط السبيل الوسط هذا لم يستطع، في عهد الجمهورية، وخلال مقاصد أفلاطون المتشعبة العسيرة، الرامية إلى إنشاء دولته الفضلى، أن يتخذ من الحرية الحاسمة في تقدير النسب في العرض، والتوسع وتسيير الآراء والمناقشات، ما فرضه عهد حوار سياسي والتيمس، وما وفره درس موقف مباشرة على هذا الموضوع، موضوع خير الإنسان وسعادته.

وبما أن اللذة انبرت تدعي أنها أحرزت من الحقوق على قيادة الإنسان وحفظ حياته وتأمين خلاصه ونجاته، أكثر مما أحرز العلم أو الفهم، فُرض على الفيلسوف على نحو ما قيل، أن يبذل جهده ليردّ هاتين القيمتين المتنافستين إلى مخرج مشترك<sup>(٥)</sup>.

---

(٥) راجع المقدمة من كتاب باري المذكور، ص 12 و 13.

وفي هذا المضمار أيضاً قد نشطت الجمهورية إلى تحقيق التقارب والتناغم. فبدأت تطبق على اللذة وعلى المعرفة سمات الحقيقة أو الخطأ، وتعتمد على هذه الحقيقة لتقيس صفاءهما وإيجابيتهما، وتعبر كل شيء فيهما بالنظر إلى درجة امتلائهما من الوجود. وقد سبقت واستعملت لهذه الغاية تعريف «اللذة - امتلاء». وقد قارنت اللذة من هذا القبيل، لا بالعلم فحسب وبالبصيرة وكل فضيلة، بل بالرأي القويم أيضاً (c585). ولرد مثل هذا الرد، موجه هذا التوجيه المعين، كان لابد من بذل أوفر الجهود، لا في مجال المعرفة، بل في مجال اللذة. إذ بدا أنها عازمة على المجابهة والمقاومة العنيفة. أضف إلى ذلك أنها حتى ذلك العهد لم توضع موضع التحليل العميق، شأن العلم ومناهجه.

إن التناظر بين الدراستين المعلن عنهما في موضوع العقل واللذة على حد سواء «أين موقع كل منهما وإثر أي انفعال يحدثان (b31)، هذا التناظر هو إلى حد ما، بمثابة نافذة مصطنعة، إذ أن تحليل الحكمة وأنواعها يشغل من المكان والزمان أقل مما يشغل تحليل اللذة.

هذا، وبلغت سقراط نفسه انتباهنا إلى اتساع البحث عن نشأة اللذة وأنواعها المختلفة، حيث يقول: «تفرض الضرورة على ما يبدو في بحثنا عن نشأة اللذة وعن أية طبيعة لها، أن نستفيض في الكلام» (c-b34).

وأن لم يكن في مقارنة اللذة بمقاييس الحقيقة والصفاء والوجود، شيء جديد بجملته، ما خلا استعمال نظرية اللذة حدوث، بالنظر إلى الجمهورية، فسعي أفلاطون إلى جعل هذه المقارنة نهائية، فرض عليه هذا الإسهاب سعة وعمقا، وتطلب منه دعماً أساسياً، قوامه كل تلك الدراسات النفسية الدائرة حول الإحساس والذاكرة والرغبة والظن والرجاء، وكل هذه الفيزيولوجيا الطبية نتعرف فيها إلى مشارف التيمثس. فهل سبق هذا

الحوار الفيلسوف أم عقبه؟<sup>(٦)</sup> قليل من التردد والتأرجح في هذا الصدد ليس أمراً خطيراً. لأن حواراً نظير التيمستس قد اقتضى إعدداً مديد الأمد. فممكن أن يكون الفيلسوف قد نشر قبله، بعد أن ساوقه وماشاه وتشرب من جو أفكاره. غير أنه يُحتمل جداً أن يكون المقطع (p65- d64) من التيمستس، تلخيصاً تالياً لمعطيات الفيلسوف. وهذا المقطع هو المتعلق بالانطباع الحسي، والإحساس الواعي، «واللذة امتلاء»، و: «الألم - تفريغ»، وتفرغ بعض الأعضاء التدريجي وتمليها المفاجئ، حيث الألم معدوم واللذة عارمة. وذكر التلميذ المفاجئ (a65)، هو تدقيق يضاف إلى عرض الفيلسوف. وهو الوحيد. وأنه في اعتقادنا شرح مباشر، أكثر منه إضافة حقيقية. وما هو من جهة ثانية سوى تكرار لما في الجمهورية: «إن الأعضاء تغدو فجأة هائلة الضخامة» (b584). فيبدو أن أفلاطون قد بسط في الفيلسوف، كل ما طاب له أن يبسطه عن تحليل اللذة من ناحيتها، العضوية والنفسية. وطبيعي من ثمة أن يكون شيخ أثينا، المتحدث في كتاب الشرائع، مع شيخ لكديمون وشيخ كريتيتي، أكثر ميلاً إلى الكلام في موضوع علم العضوية، وأن لا يذكر شيئاً لا عن التلميذ ولا عن التفريغ<sup>(٧)</sup>. إلا أن حكمه على الحالة المحايدة هو عين حكم سقراط بشأنها في الجمهورية والفيلسوف.

---

(٦) أن تيلر في كتابه، تعليق على تيمستس أفلاطون Taylor, Commentary on Plato's Timaeus P. 452 يعتقد أن الفيلسوف «قد صدر حتى بعد التيمستس، وأن هذا أمر محتمل». أما روبان، Robin, Platon p. 43، فيميل دون تأكيد جازم إلى اعتبار الفيلسوف آخر مصنف لأفلاطون قبل كتاب الشرائع. أما رفوف في مقدمته على التيمستس، فيبين أن أفلاطون قد انصرف ربما إلى تأليف الحوارين في آن واحد. (ص 30- 32 من الطيماروس، طبعة وزارة الثقافة، دمشق 1968).

(٧) يعتقد تيلر Taylor, Commentary. P. 455، أن هذا الصمت قد يفسر بأن أفلاطون في الشرائع يتكلم باسمه الخاص، أما في التيمستس فهو يردد التعليم البثغوري - ولكن الطبيعة تفرض على أفلاطون أن يحافظ على مماثلة الحقيقة الأدبية ومجاراتها. - بشأن الحالة المحايدة، راجع كتاب الشرائع b732.

وهكذا تساعدنا ميول التطور الأفلاطوني العفوية، على الأقل بقدر ما تساعدنا المناظرات المعاصرة في موضوع اللذة، على تفهم مشكلة الحياة البشرية في الفيلسوف، وطرح هذه المشكلة بوجه عام، وتساعدنا بصورة خاصة على تفهم ما استوعب درس اللذة والألم من مدى في التوسع. وبهذا، نتخلص ربما من أثر التعجب ومن أثر الاستغراب تقريباً، أمام التفاوت الظاهر في أقسام الحوار.

إلا أن بعضهم يجدون موضوعاً آخر للدهشة واللوم. ألا وهو تطبيق أفلاطون على اللذة، عين المقاييس التي يطبقها على الحكمة والعلوم، أي مقاييس القيم ولا سيما معيار الحقيقة<sup>(٨)</sup>.

وبهذا الصدد، يمكننا أن نبدي ملاحظة، وهي إن اللوم إن استحقه أفلاطون فقد ينال معلمين كثيرين غيره من معلمي الأخلاق. وهؤلاء لن يقصروا عن الجواب وجوابهم أن اللذة عينها تمثل للعيان لا كظاهرة بين ظاهرات، وإنما كظاهرة ذات أفضلية، وليس فقط كمجرد تملق حتمي، تخضع له عفوية كل حياة حيوانية، بل تبدو أيضاً بمثابة الغاية الفريدة المعقولة، الجديرة بأن يسعى إليها كل إنسان. ومن ثمة تتبري اللذة فوراً لتجعل نفسها تحت عين مقاييس القيم، التي تدعيها ظاهرات أخرى وغوايات أخرى يميل إليها بالطبع ويشعر بإغرائها العنصر الإنساني الفريد، الذي يجعل الناس بشراً في الحقيقة.

---

(٨) أن هورن في كتابه، دراسة أفلاطون Horn, Platonstudien, P. 383 sq كان يجد في هذا الواقع برهاناً ينفي صحة الفيلسوف. وجيكسن، Jackson, Plato and the later theory of ideas, Journal of Philology, XXV p. 65 et sq هذه النظرية. أما ابلت ففي مقاله، مسامرات أفلاطونية يعد هذه النظرية أفلاطونية صرفة، ولكنها مروق واجتياز إلى جنس آخر. Apelt Platonische Aufsätze, 1912, P. 132-4. Archiv. F. Gesch. d. Philos. IX, 1895 1-32, Introduction à la traduction du Philèbe, Th. Gomperz, 1912, P. 7-13. ويمكن أيضاً مراجعة غومبرتز، في كتابه مفكرو اليونان، Les Penseurs de la Grèce t. II, P. 617-618 Philosophie grecque, P. 112-120 يلخص أفضل تلخيص موقف أفلاطون من هذه القضية.

ولذا سرعان ما يعبر الفيلسوف عن النقاش، بأنه تعارض بين ما هو خير لجميع الأحياء، وما هو خير لجميع القادرين أن ينالوا نصيباً من الفهم (d11). والمسألة المطلوب حلها هي معرفة «أية حالة نفسية» تؤمن حياة سعيدة لجميع الناس (d11)، لا أية حالة حسية «تتعبها» الثيران والخيول وبقية الدواب بمثابة خير أسمى (b57). فإن كانت هذه الحالة النفسية مختلطة، وإن فرض أن تحوي مع الحكمة اللذة، ألا تكون اللذة عندئذ، لذة بشرية حقيقية، لا يمكن ما يتعبه «الحيوان فينا»، أي اللذة البهيمية، أن تدعى بإزاء اللذة البشرية لذة حقيقية، مهما شار المرء أن يكابر ويدعي، أن اللذة أبداً لذة، وأنها من ثمة دوماً حقيقية، بما أنها لذة؟

يقر أفلاطون ولا شك، أننا نتمتع عندما نشعر بالمتعة، وأنها نتمتع كل مرة نشعر بها. بيد أنه يحق له التساؤل: هل نتمتع دوماً بما يستحق التمتع، وهل ما يطيب لنا على هذا النحو، هو في الواقع لذة. وبما أن الخطأ المنطقي هو الاعتقاد بوجود ما لا يوجد، ألا يكون خطأ عاطفياً أن يعد المرء إحساساً لذياً ما ليس بجملته لذياً، وما ليس لذياً صرفاً؟ أليس إحساسنا قابلاً للوهم، بقدر ما يقبله حكمنا أو تخيلنا؟ إنه يقبل الوهم ضرورة في نظر أفلاطون ونظر الكثيرين من معلمي الأخلاق، لا سيما حيث يكون الإحساس أغلب الأحيان مضطرباً مهتاجاً هياجاً عابراً، وذلك في أوفر قسط من الملذات الجسدية، إن لم نقل فيها كلها. فمعلمو الأخلاق يقولون إن اللذات الجسدية تكاد لا تحظى أبداً بكمال اللذة، لا إبان المتعة ولا في الفترات التي تعقبها: «أولاً لأنها غير صالحة، إذ تخالطها الآلام، وثانياً لأنها تمر سريعة، إذ يلاحقها الألم ويأتي حالاً على الأثر». هكذا يتكلم بوسويه، في تعليقه على آية سفر الحكمة القائلة: «إن الضحك يمازجه الألم». وهذا يتأتى في نظره من أن ملذات الجسد، تتسم في ذاتها بسمة التواتر بين التفرغ والامتلاء: «وما هي في الواقع حياة الحواس؟ ليست هذه الحياة سوى حركة متواترة تتراوح بين

الشهوة والكراهية، وبين الكراهية والشهوة. وفي هذه الحال تتأرجح النفس في قلق دائم بين التهيّج المتباطئ والتهيّج المتجدد»<sup>(٩)</sup>.

ولكن لم يمحّص بوسويه، ولا غيره من معلمي الأخلاق، بنفس العمق الذي محّص به أفلاطون تلوّث تلك اللذة الجسدية وشوائبها وأوهامها وأخطاءها. وهي تزداد عنفاً بازدياد الوطأة المرضية فيها. وإن دعا الأطباء النفسانيون انحرافاً، ما يدعوه أفلاطون خطأ، فهذا لا يغني على كل حال عن قاعدة. غير أن قاعدة الموضوعية والحقيقة، التي يعمد إليها أفلاطون، قد فرضها عليه مفهوم الخير والغاية، وما برح دعاة اللذة أنفسهم ينادون به. وهو في نظر أفلاطون يتطلب في الأساس الوجود والواقع. وبما أن بعض ملاذ الحواس لها امتياز خاص، وهو أنها تحشر حدوثها ومولدها في فترة زمنية زهيدة جداً، حتى تكاد تحقق وجودها فجأة وتمتلكه كله معاً في آن واحد. فهذه الملاذ يقال لها صرفة أو صافية وحقيقية. وتُصنّف من ثمة بجوار ملاذ المعرفة مباشرة، تلك الملاذ المتدرجة تصاعدياً، من علم آخر حتى تبلغ العلم الأسمى أو علم الجدل، فتأتي لتستقي الحقيقة، ولا تنفك تقارب معينها الأصيل، حتى تبلغه وترد فيه الحقيقة من ينبوعها الأصيل الفيّاض.

ولكن فوق هذه الحياة الإنسانية المجردة والتائقة مع ذلك إلى اللذة لتسكب شهدها، ألا يستنكر الفيلسوف في مواطن مختلفة، نوعاً من الحياة أرقى من المستوى البشري، يرويه ماء الحكمة الصافي ويطرعه، فيسعد ويرغد رَغداً لا لذة فيه ولا ألم؟ وهذا الاستنكار الوارد في مواطن منتظمة انتظاماً

---

(٩) عظة في حب المذاذات: Bossuet, Sermon sur l'amour des Plaisirs رسالة لديكارْت بتاريخ 18 آب 1645 Descartes, lettre à Elisabeth, 18 Août 1645 حيث يقول: «يطلقون مراراً اسم تتعم على ملاذات خداعة، تصحبها أو تعقبها مشاغل البال والهموم وهواجس الندم»، ورسالة أخرى له أيضاً بتاريخ 1 أيلول 1645 يقول فيها: «إنها ملاذات كاذبة تخدعنا مراراً بمظهرها، وتدفعنا إلى إهمال ملاذات أخرى تفوقها متانة ورسوخاً، إلا أن توقعها لا يثيرنا ويستهوينا»، نظير ملاذات العقل المجردة.



وافياً (a55- d43- c42- b33- c22)، يوقعنا لأول وهلة في شيء من الحيرة. فنتساءل عن قصد أفلاطون من التذكير بهذه الحياة الإلهية، في غضون مناقشة موضوعها مزج اللذة بالحكمة، لإنشاء حياةٍ بشرية صحيحة. وأكثر من ذلك، ما قد يثير دهشتنا، هو أن تلك الحالة العليا تصادف في الواقع، ويبدو أنها تصادف شرعاً، ما ندعوه عادة، نحن المعاصرين، حالة التوسط، وما يدعوه أفلاطون حالةً وحياةً وسطى (e43).

غير أنه لا يسعنا أن نرتاب أيّ ريب بمعنى هذه التلاميخ المتواترة ومقصد أفلاطون منها. فهو إذا نوّه بحياة لا يشوبها ألم أو لذة، وأظهرها كحياة تحتلّ موقعاً وسطاً بين اللذة والألم، فإنما يحسبها من حيث هي حرة طليقة، ومُسرّعة على مملكة الفكر المجرد، الحياة الأوفر ألوهة بالنظر إلى كل حياة، إذ هي حياة الآلهة بالذات (b33)، وامتنياز العقل الإلهي (c22). أو ليست أيضاً امتياز زمرة نادرة من الحكماء، وإن تنازلوا من باب التواضع نظير سقراط، عن هذا التفوّق والسمو؟

فما هي تلك الإشارات؟ أمجرد نزعات مكبوتة وحسرات شجية، أم بالأحرى دعوات إلى الذكر مقصودة، ونغمات تنطلق بين الفينة والفينة بقصد وتؤدة، لترسم جواً مؤاتياً، فوق الانسجام الوسط، حيث يستقر النقاش الحالي عمداً، وتتغنى بنداء إلى نفوس تستهويها الذرى؟ لقد حاولنا في مكان آخر أن نثبت أن التأرجح المتواتر الموقع، بين الفضيلة البطولية والحكمة البشرية المجردة، هو السنة في الأخلاق الأفلاطونية، وربما في كل مذهب خلقي<sup>(١٠)</sup>. ونعتقد أن النقد الحديث، لن يتأخر في العودة إلى تقدير أتم وتفهم أعمق، لهذا التناوب المناخي المتعاقب، من حوار إلى حوار، وفي نفس الحوار من قسم إلى قسم. وهذا التناوب يدخل طرافة التنوّع على الفكر الأفلاطوني، في مجال الجدل أو الأخلاق، ويغذي فيه تماسك الحياة وتسلسلها المتواصل.

---

(١٠) راجع أعمال مؤتمر استرازابورغ، ص 487 وما يلي.

ولسنا بحاجة في هذا الصدد أن نغادر عهد الفيلسوف ومشارفه. فالتيمنس، وهو يستسبح ويستوعب، في مضمار الفيزياء وعلم النفس، كل معطيات مذهب الآلية المعاصر له، لا يتمتع لذلك عن ردّ الروح قبل التقمص وبعده إلى أصل سماوي، ينأى كثيراً عن المذهب النفساني التجريبي. وإن دعانا إلى الاعتدال الخلفي، وحرّضنا لنحرص على حفظ التناغم بين هذه الروح السماوية والأرواح السفلى، وحذرنا من تضحية العقل على مذبج الجسد، أو تضحية الجسد على مذبج العقل، فهو لا يفتأ يحتثنا على إنماء الأفكار الخالدة الإلهية فينا، لنشترك في الخلود بمقدار ما تقبله طبيعتنا البشرية (b-c90). والشرائع ذاتها (e732- e734) تُعنى بإقرار فرائض إنسانية «لأننا نخطب بشراً لا آلهة». فهي تدلنا إذن على النابض الطبيعي في كل عمل بشري. إنه اللذة المتعلقة بها ضرورة كل حي صائر إلى الموت<sup>(١١)</sup>. وكما فعل حوار ابروتغورس سابقاً، تعبر الشرائع عندئذ عن سنة اللذة والألم وحسابهما وتقديرهما بدقة، وهي سنة تسيطر بالغريزة على أعمالنا وتقودها. ثم يبين لنا أفلاطون في شرائعه أن البشر إذا فقدوا كل دافع إلى العمل، وذاك في حالة توازن الملذات والآلام توازناً كاملاً، وتجميد كل فئة فيهما للأخرى، فآن ذاك ينقطعون عن النشاط، ولا يمارسون أفعال إرادتهم، إلا إذا اختل ميزان القوى بين الألم واللذة. فيختارون حينئذ بلا تردد أو خطأ، السلوك الكفيل بتأمين أوفر قسط لهم من اللذة، وأقل قسط ممكن من الألم. وهذا داع في نظر الشرائع إلى توعية المهذبين والمشرعين، حتى يُعنوا بمديح الفضيلة وإطرائها، لا لطيب سمعتها فحسب، بل لأنها تشمل في الواقع أعظم قدر من اللذة، وأزهد شطر من الألم. وهكذا، نعود إلى مقارنة حياة بحياة، وإلى إقامة درجات قيم بينها. ولكن فوق درجات القيم هذه، وقد بُنيت على أعظم قدر من

(١١) أن تيلر، في تعليقه على التيمنس ص 449-455، يحلل هذا المقطع من الشرائع

تحليلاً ممتازاً: Taylor, Commentary on Timaeus.

التملّق والإغراء، باشرت الشرائع عملها بوضع درجات قيم، أُسست على مفهوم القيمة، وتوجت بكمال مثالي. ثم انحدرت من هذا المسلك الإلهي، (e732 وهذه كلها إلهية)، في كثير من الأسف والأسى، إلى تعديلات لا مناص منها. وعلى تفاوت الملاذ والعلوم، وما استوعبت مقارنتهما من مدى في الفيلسوف، فبينهما تواز أكيد حاولنا إظهاره. ونكتفي بأن نذكر في هذا المقام بأن حياة الفكر الصرف، التي شاء سقراط، بالرجوع إليها مرة بعد أخرى في شيء من التحفظ واللباقة، أن يحافظ عليها في ذرى الحياة المختلطة، كمثال أسمى يكاد يتعالى على طاقة البشر، هي في الوقت ذاته قطب يجتذب درجات قيم العلوم. فإن فاق علم الجدل سائر العلوم، حتى أوفرها ضبطاً في القياس والعدد، وبذّها جميعها بدقته وأصاله شرفه، فذلك أن موضوعه هو الحقيقة الأزلية الصمدانية. وهو موضوع العقل، ولا سيما العقل الإلهي. وهذا العقل، في نظر الفيلسوف ونظر قدامى الحكماء، هو ملك السماوات والأرض. إذ لن يعتم التيمّس أن يجهر بهذه الحقيقة، وهي أن العقل نصيب الآلهة: وقلة البشر النائلون حظاً منه (e51). ولذا تدعى أغراضه في حوارنا هذا إلهية. وليست أغراضه العدالة في ذاتها فقط، بل الكرة والدائرة بالذات (a62). ولقد رأينا أن حياة بشرية خليفة بأن يعيشها المرء، تفرض معرفة أكر أخرى ودوائر أخرى أقل كمالاً، وتبغى انفتاحاً واسعاً على العلوم والمهن والفنون وعلى الآراء القوية نفسها.

ولقد عرفنا أن مطلباً من هذا النمط، لم يكن بدعة في الأفلاطونية. فهي ما فتئت في التثقيف بالتلقين والتشريع تستخدم ضروب العلم الناقصة هذه وأردافه. وهي من ناحية ثانية، لا تجهل أن الحياة العقلية الصرف المتواصلة غير ممكنة. بيد أننا رحنا نتساءل، لماذا تثار ههنا ولفترة عابرة، مشكلة هذه الحياة العقلية الصرف؟ ولماذا تبرز هكذا بروزاً صريحاً يؤتيها وجه جدّة وطرافة؟ ذلك أن سقراط كان قد باشر فعلاً تقسيم اللذة، وقصده أن يعرف:

«هل هي خليفة بأن يشتهيها المرء يرمتها في كل جنسها»، أو يُفرض عليه بالأحرى أن يمنح هذا التفوق أحد الأجناس الأخرى التي عورضت اللذة بها (d32). ولكن عندما آن أوان التطرق إلى تقسيم العلوم وتصنيفها طبقاً لرتب قيمها، بدا على سامعي سقراط أنهم نسوا فكرة التفاوت الممكن بين العلوم، لا سيما وأن الهدف المعين كان اختيار اصح ما في الإدراك والعلم، وأصح ما في اللذة، لتأليف مزيج موفق، هو مزيج الحياة الصالحة (c55).

وعندما جعل سقراط، تفادياً لخلط الحابل بالنابل في هذا المزيج، ومنعاً لتكديس الملذات فيه على اختلافها، وحشرها مع صنوف الحكمة، يتساءل ألا يكون آمن للمرء أن لا يقبل من ضروب اللذة وصنوف الحكمة في مزيجه، إلا أصحّها وأصدقها من هنا وهناك؟ وعندما يثير هكذا التساؤل بصدد كفاية العلم الصرف، في حياة البشر أو عدم كفايته (d61- c62)، فمراده لفت النظر إلى تسفيه قوله من هنا وهناك، ومراده أيضاً تصحيح المغالاة في المقارنة بين اللذة والحكمة، وتصحيح فكرة الرضى عن التوازي بينهما. فلا يرمي الفيلسوف بالتالي إلى الإعلان عن رفع مستوى بعض أنواع المعرفة، مما انحدر نسبياً في سلم القيم. وإنما قصده الكشف كشفاً أوضح وأجلى عن انحطاط جنس اللذة، إذا ما قيس بجنس الحكمة في سلم قيم الحياة. وفي النهاية يحق للحكمة لا للذة، «أن يشتهيها المرء جملة في كل جنسها وأنواعها». ولا تغدو اللذة مشتتة إلا في أشرف أنواعها. ولا تغدو موضوع رغبة، إلا بما تقتبسه من قيمة وقدر في جوار الحكمة. في حين أن الحكمة مشتتة في أدنى فروعها وتضاعيفها.

ولذا يفاخر أفلاطون بعرض حاشيتها وإطالة موكبها، ويعدّ عمله هذا ظفراً ونصراً. لا سيما وأنه ينبذ اللذة في تصنيف الخيرات النهائي، إلى أقصى طرف ممكن، ذاك التصنيف الذي يعلنه بواسطة ساعيه ومذيعه. وفي هذا المقام فعلاً، يُردف العلوم القليلة الصفاء، والمهن والحرف والفنون

«بالآراء المسماة قويمه»<sup>(١٢)</sup> (b66 الخ). ولا يغنم بذلك وقعاً أعمق في نفوسنا فحسب، من مشاهدة المراتب الأربع المتقدمة على اللذة، إذ يأتي قبلها القياس والاعتدال وكل سلالتهما، والحكمة والبصيرة، ثم خيرات الروح وحدها نظير العلوم والفنون، ثم الآراء القويمه. إنه يحقق مكسباً آخر هو لقاء عبارة يبدي لبابها ويؤتيها دقة، وهي عبارة عارض بها سقراط من مطلع الحوار خيرات فيلسف، وعرض بها خيراتة الخاصة حيث قال: «لقد أحرزت الحكمة والعقل والذاكرة وما انتمى إليها بصلة القربى، والآراء القويمه والاستدلالات الصائبة، قدراً يبدّ قدر اللذة، في نظر كل من يمكنهم أن يشتركوا فيها» (b11، راجع b21، d60).

ولكي يبرهن أفلاطون أن الأمر على ما رسم، حتى في حياة تقبل اللذة فيها ضرورة بمثابة قسم متمم مكمل، عمد إلى كل طاقات جدله وعلمه الماورائي وعلم نفسي له من المرونة ما له من الاطلاع والعمق. وهو إذ يحافظ في أفق تعليمه، على مثال حياة فوق المستوى البشري، وحياة فكر صرف، وفي حين يستمد من أعم علم للوجود، مبادئ تمكّنه من تصنيف قيم الحياة، لم ينس قط أن ما فرض على نفسه هو تأليف وتعبير حياة لها من الميزات، ما يساعد كل امرئ حصيف، لا بل يفرض عليه، أن يؤلف ويعبر لنفسه حياة شبيهة مماثلة.

فلا يُخل المرء إذن بالأمانة، نحو أشرف ما انطوت عليه الأفلاطونية، ولا يقتفي المرء إلا خطى وآثار أفلاطون، عندما يُنزل إلى مستوى أرضي هو الواقع اليومي، كل ما استخدم الفيلسوف، أو أثار من مفاهيم ومعطيات، صادرة عن علم ما وراء الطبيعة. وعلى هذا الصعيد تسمي العلة عامل فضل وتفوق داخلي، لا طبيعة أو صورة أو مثلاً عقلياً. وهذا العامل هو القياس

---

(١٢) «العلوم والفنون والآراء المسماة قويمه».

والاعتدال. والقياس ينبذ من المزيج كل ما لا يقبل عياراً وحداً. وما تحتفظ به اللذة من لامحدود لا يقبل الضبط، يلبث خارج نطاق الحياة الصالحة. أما الاعتدال فهو يؤمن بين العناصر مزجاً ملائماً منسجماً، فيأخذ من الحكمة كل أصنافها، وإنما حسب ترتيب في القيم ينحدر من الأسمى إلى الأدنى. ولا يقبل من اللذة سوى أنواعها الصافية، وفي آخر عملية المزج فقط. فتأتي الحكمة والبصيرة في الطليعة، تَوّاً بعد عامل التفوق، وتتحرّكان بسلسلة العناصر المنظمة، لأنهما بالطبع، على ما عرفناه، من أنسباء العلة الأدنيين. والقياس والاعتدال هما سببان، لأنهما ينقذان هذا المزيج الحياتي من الفساد، ويؤمنان صيانتته ومجراه المنتظم، إذ يلطّان الحكمة باللذة، واللذة بالحكمة.

وعلى هذا النحو، تغدو الحياة جديرة بأن يعيشها المرء، وتمسي جميلة تستحق اختياره إياها. لأن ما تمثّله له من خير، ليس موضوع نزعة حيوانية عمياء، بل هدف ميل حبه الثقافة ظرفاً ونعومة، ومبتغى تفضيل عقلي، هو اصطفاء وخلق للرجل الحكيم العاقل.

# الفصل الخامس

## نص الحوار

إن نص الطبعة الحاضرة قد أثبتَ طبقاً لمعطيات المخطوط البُدلثانس B، والمخطوط الماركيانس T، ومخطوط البندقية (W) 54. وقد قمت شخصياً بقراءة المخطوط B ومقارنته بغيره، وذلك باستخدام نسخة مصورة نشرتها دار سجتوف للطباعة في مدينة لايد 1898. كما أشرفت بنفسي على قراءة T و B ومقارنتهما، مستخدماً لذلك صوراً شمسية أحرزتها شركة غيوم بوده Guillaume Budé. ويظهر من التجهيز العلمي أنني لم أُنحَ أيّاً من هذه المخطوطات حُظوةً خاصة دون غيره. بيد أن W ينطوي غالباً على قراءات ممتازة، كما تشهد بذلك اللائحة التالية، حيث أورد أبرزها، جاعلاً بإزائها حين تتوفر الفرصة، أسماء النقاد أو منقّحي المخطوطات الذين اقترحوا تلك التعديلات أو الإصلاحات قبل استخدامي له:

14 a 8	w2	edd	
25 d 3	W	coislinianus	(155)
26 d 10	W	Jackson	
33 c 1	W	Bekker	
38 d 2	W	coislinianus	(155)
47 a 4	W	Paris. 1809	
d	W	Badham	
51 c b	w2	Badham	
52 a 6	W	Schutz	
d 4	W	corr. Ven. 189	

57 d 4	W	
60 d 9	W	
63 a 3	W	Corr. Ven. 189
63 d 3	W	Corr. Ven. 189
b 4	W	corr. Wat.
c 6	W	
64 e 1	W	Liebhold
66 a 9	w2	

هذا، ولابد لي من التنبيه إلى أن هناك بعض التباين بين قراءات برنت وقراءات الطبعة الحاضرة، فيما يتعلق بمخطوطي B و T. وبرنت لم يتعهد W بالمقارنة. ومن عشرين حالة خلاف، أكتفي بالإشارة إلى الحالات التسع التالية المتباينة:

تجهيز برنت العلمي		المخطوطات الأخرى	
18 d 5	B		B
29 b 7			T
37 b 3			T
c 8		BT	BT (w)
39 a 4	(texte)		T (w)
42 a 5	Bt:	T.	T (w)
44 d 1	T	B.	B: T
53 d 3			
e 5			T
61 a 3		om. par T	

وفي الحقيقة ليس هنالك من إسقاط، وإنما تكرار من a612 إلى a614. راجع في ذلك التجهيز العلمي في طبعه بوده Budé.

وقد تنمر وتململ جميع ناشري الفيلس من مصاعبه الخاصة. ولم أعمد إلى الافتراضات الشخصية إلا أقل ما يمكن. ولكن هناك حالات ضرورية تفرض فيها تلك الافتراضات نفسها فرضاً لوضوحها وجلائها، فمن المنطق الأخذ بها. ولقد



وردت انتقادات على أحدها من جهات مختلفة. وعُرض ذلك الافتراض منذ عام 1923، ونُشر عام 1927، في كتابي «حول أفلاطون» ص 385 وما يلي. فأتيت على ذكر تلك الانتقادات بحاشية في الموضوع المعني من النص (رَ الحاشية 7 من آخر الفصل الثالث). ولا أنوي في هذا المقام إثارة نزاع ليس في محله. هذا وقد ارتاع بعضهم أكثر مما يحق، إذ رأوني أهدف في المكان المشار إليه «الطبيعة الخالدة» (a66) وأجدع الفيلسوف من نظرتة الماورائية. ولكني آمل أن تعيد لهم مقدمتي الطويلة شيئاً من الهدوء والاطمئنان.

ولا يسعني التعبير عن امتناني لباري R. Gr. Bury لإقدامه على طبع كتابه «فيلسوف أفلاطون»، The Philebus of Plato, edited with introduction, notes and appendices, Cambridge, University Press, 1897. المصنف وشرحه هما ثريان جداً وفي غاية الاعتدال. وقد عثرتُ فيهما مراراً على أفكار وافتراضات كنت على وشك تبنيها. ولقد نوّهت في مواضع شتى بحواشيه المختلفة، وأصرّ ههنا على أن أشكر له انتقاداته الأنيقة اللبقة، كما أشكرها لتيلر وهكفورث واستفيني<sup>(١)</sup>. وقد استفدتُ طبعاً ما أمكن من الطبعة الأخرى، لا سيما طبعة استلبوم Stallbaum Gotha (1842) وطبعة بدّهام الأولى Badham I: ed. Londres 1855 والثانية عام 1878، وأخيراً من طبعة فوّلر وترجمته، H. N. Fowler, Loed Classical Librairy, 1925 ومن طبعة أبِلّت وترجمته الألمانية المرفقة بمقدمة وشرح، Apelt. Meiner. 1912.

وليس في الإمكان أن انظّم ههنا لائحة كاملة بالمصادر والمراجع اللازمة لدراسة الفيلسوف. إلّا أنني أذكر بين المصنفات والدراسات التي استعنت بها على أوسع نطاق، ما يلي:

E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, II, 1: 4 Leipzig, 1889.

P. Natorp, Plato's Ideenlehre, Leipzig, 1903.

---

(١) L. Stefanini, Platone, t. II, p. 282, n.I et passim.

- G. Rodier, Etudes de Philosophie grecque (particulièrement Remarques sur le Philèbe, p. 74-137 et sur l'évolution de la dialectique de Platon, p. 49-73) Paris. 1926.
- V. Brochard, Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne, Paris, 1912.
- J. Souilhé, La notion platonicienne d'intermédiaire, dans la philosophie des dialogues, Paris 1919 (particulièrement p. 129-142 et 237-242).
- U. Von Wilamowitz – Moellendorff, Platon, 2 vol, Berlin 1919.
- A. E. Taylor, Plato, the man and his work, 3:éd., Londres, 1929.
- A. E. Taylor, A commentary on Plato's Timaeus, Oxford, 1928.
- P. Friedlander, Die platonischen Schriften, Berlin, 1930.
- H. G. Gadamer, Platos dialektische Ethik, Leipzig, 1931.
- P. Shorey, What Plato Said, Chicago, 1933.
- L. Stefanini, Platone, vol. II, Padoue, 1935.
- L. Robin, Platon, Paris, 1935.
- A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris, 1936.

ولا بد لي أخيراً أن أتشكر من صميم القلب كل الذين أسهموا في تحقيق هذا الكتاب الذي أقدمه الآن، لا سيما السيد مازون M. Paul Mazon الذي أزعجته مراراً ومراراً دون أن يعتريه التعب أو السأم، والسيد دان M. Dain مدير الدروس في معهد الدراسات العالية، إذ قبل أن يراجع لي مرات عدة مخطوطات باريس، ونسخة البُذْلَانَس المأخوذة عن الأصل، عندما كنت أشك في قراءة من قراءاتي، والسيد لُوئِي M. Pierre Louis المعيد في كلية الآداب بمدينة رين Rennes، والأنسة لبلان Leblanc، وقد راجع كل منهما المَلازم المعدة للطبع بكل تأنٍ، والسيد مانسيون، من لوفان M. Mansion. وقد أقبل في الوقت الملائم ليؤازرني بنصائحه السديدة، وأخيراً حضرة الأب الفاضل د بلاس R. P. des Places، وقد كان لي معيداً لا يكلّ وناقداً بصيراً متحلياً أبداً بالنعومة واللفظ، سريع الاقتراح وسريع التصحيح.

أَوْغُسْتُ دِييُس

## الفهرس أو خطوط الحوار العريضة

(تشير الأرقام المحوطة بهلالين إلى عدد أسطر المقطع المعالج)

### الفصل الأول

الحياة المختلطة، a11- b23 (509)

المطلب الأول: هل الخير هو اللذة أو الحكمة؟ إمكانية حل ثالث، a11-b122

المطلب الثاني: ضرب اللذة، مشكلة الواحد والكثرة، b123- b162

المطلب الثالث: خطة جدلية لتقسيم مرقم معدود، b164- 19a2

المطلب الرابع: مخرج آخر: في حياة تؤلفها اللذة والحكمة، لأية منهما الأفضلية؟

a19b23-310

### الفصل الثاني

سيادة العقل، c23-b31 (325)

المطلب الأول: أجناس الموجود الأربعة: اللامحدود والحد والمختلط والعلة c23-

c272

المطلب الثاني: الحياة الصالحة مردها المختلط، واللذة مردها اللامحدود، أما العقل

فهو من أقرباء العلة 3-c27b31

## الفصل الثالث

### أصناف اللذة والحكمة، 2-b31d59 (1205)

المطلب الأول: اللذة (1024)، 23-b31c55

البحث الأول: كيف تنشأ (٢٢٦)، 22-b31c36

المادة الأولى: اللذة والألم والحالة المحايدة 24-b31c33

المادة الثانية: الإحساس والذاكرة والرغبة 52-c33c36

البحث الثاني: يمكن اللذة أن تكون زائفة (327)، 311-36e43

المادة الأولى: مباشرة نظير الظن 39-c36e37

المادة الثانية: بوجه لا مباشر، نتيجة لعملية خاطئة،

104-e37a41

المادة الثالثة: بتساوقها والألم 41-a42

المادة الرابعة: بالالتباس بينها وبين الحالة المحايدة،

511-c42e43

البحث الثالث: إنها في الغالب مختلطة، ونادراً صافية 44-a533 (387)

المادة الأولى: قضية خصوم فيلفس (اللذة انقطاع ألم)

صحيحة في أعنف اللذات 44-e4613

المادة الثانية: ضروب المزيج الثلاثة

١ - المزائج الجسمانية 46-b47

٢ - المزائج الجسمانية النفسانية 47-d-c47

٣ - المزائج النفسانية الصرفة 47-e47-e504

المادة الثالثة: الملذات الصافية 53-e50c53

البحث الرابع: قضية الظرفاء: اللذة صيرورة (84) 44-c53c55

المطلب الثاني: مراتب القيم في العلوم (181)، 5-c55d59

## الفصل الرابع

إنشاء الحياة الطيبة (330)، e59-b67

المطلب الأول: تنطوي الحياة الطيبة إذن على اللذة والحكمة، كيف تَعَيَّر هذه وتلك

e59-c619

المطلب الثاني: تُقْبَلُ كل أنواع الحكمة في المزيج، حتى الدنيا منها، e623-d61

المطلب الثالث: ولا تُقْبَلُ إلاّ اللذات الضرورية ويُضاف إليها محك الحقيقة -e62c64

44

المطلب الرابع: أي عنصر في المزيج هو العنصر السببي؟ وهل اللذة أو الحكمة هي

المنتمية إليه أعظم انتماء؟ c64a66-54

المطلب الخامس: سَلَمُ الخير . عود على بدء وتلخيص واختتام a66d67-5

**الفيلسوف**  
**أو في اللذة**  
**وهو حوار أخلاقي**

---

## أشخاص الحوار

سُكْرَاتِس (سقراط)

وَابْرُوْتَرُخُس

وَفِيلُس

# الفصل الأول

## الحياة المختلطة

تمهيد: إثارة مشكلة اللذة:

a11 سقراط : ألا انظر يا ابروترخس، أية قضية أنت موشك أن تتسلمها الآن من فيلفس، وأية قضية أطرحها عليك لتناقشها وتشكك فيها، إن لم تجارِ فكرك. أتريد أن نلخص هذه وتلك؟

b ابروترخس : بكل ارتياح.

سقراط : يدعي فيلفس إذن من جهته أنّ الخير لجميع الأحياء، هو الفرح واللذة والطرب وكل ما ينسجم مع هذا الضرب (من المشاعر). أما إشكالنا وموضوع ارتيابنا فهو أنّ الخير ليس هذه الأمور، وأنّ التعقل والفكر والتذكّر وما يجانسها أيضاً من رأيٍ شديد واستدلالات صحيحة، هي أفضل من اللذة وأجزل فائدة، لكافة الأحياء الذين يتمكنون أن ينالوا نصيباً منها، وأنها أوفر الأمور نفعاً لجميع القادرين على الاشتراك فيها، من يوجد منهم الآن ومن سوف يوجدون<sup>(١)</sup>. ألا نتكلم كلانا كل من جهته، على هذا النحو تقريباً، يا فيلفس؟

---

١ - (١) تعارض واسع جداً بين نظامين من القيم، القيم الحسية والقيم الروحية. فالأولى في متناول كل ما يتسم بالحياة. والثانية لا ينالها إلا أحياء مفضلون. والتعارض جملة هو في هذا المقام، تعارض المتعة الحسية والفكر. ورغم التساوق في العرض، لابد من أن نلاحظ أن الأصناف المجانسة للفكر وحدها هي التي تذكر. أنها أصناف دنيا. غير أن أفلاطون لم يكف عن استخدامها منذ حوار ميّن.



فيلس : أجل، بكل ضبط يا سقراط.

سقراط : أتقبل هذا الحديث المعطى لك الآن يا ابروترخس؟

ابروترخس : الضرورة تفرض عليّ تقبله، لأن صاحبنا الجميل فيلس قد أعيا وكلّ.

d سقراط : يجب إذن أن ننقصَ الحقيقة من كل الوجوه بشأن هذه الأمور.

ابروترخس : فعلاً يجب أن ننقصّها.

سقراط : هيّا بنا، علاوة على ما تقدم، ننقص على ما يلي.

ابروترخس : على أي شيء؟

### المطلب الأول

هل الخير هو اللذة أو الحكمة؟ إمكانية حلّ ثالث

سقراط : على أن يحاول الآن كل منا أن يظهر مَلَكَةً في النفس واستعداداً،

قادرين أن يوقّرا الحياة السعيدة لجميع الناس<sup>(٢)</sup> ، أليس كذلك؟

ابروترخس : الأمر كذلك فعلاً.

e سقراط : فانتهم إذن ستظهرون أن ملكة النفس (القادرة أن تؤتي الجميع

حياة سعيدة) هي ملكة الفرح والاستمتاع. ونحن سوف نظهر أنها ملكة التعقّل.

ابروترخس : هذا صحيح.

---

(٢) يتكلم الفيلسوف عن خلة توفر الهناء للبشر، لا للثيران والخيّل (b67) ولجميع الناس،

لا لمن يحيون حياة إلهية وحسب (c22، b33، c42 وما يلي).

**سقراط** : وماذا يكون موقفنا، إذا تبدّت لنا ملكة (أو حالة) خير من تلك الملكة وذلك الاستعداد؟ وإن بانّت أكثر قرابة إلى اللذة، ألا نُغَلَبُ، نحن الاثنان، أمام معيشة تتمسك في شدة بهاتين الخلتين، فيَقْهَر عيش اللذة عيشَ التعقّل؟

a<sup>١٢</sup> ابروترخس : بلى.

**سقراط** : أمّا إذا بانّت أقرب إلى التعقّل (الحكمة)، فالتعقّل يغلب اللذة، وهذه تتدحّر. أتقرّون أن هذه الأمور يعترف بها على هذا الوجه أم كيف ترون؟

ابروتريخس : يبدو لي أنه مُعترف بها على هذا الوجه.

**سقراط** : وماذا يبدو لفيلسوف؟ ماذا تقول؟

**فيلسوف** : يبدو لي الآن وسيبدو لي دوماً فيما بعد، أن اللذة تغلب من جميع الوجوه. أما أنت يا ابروترخس فلسوف تعرف ذلك.

ابروتريخس : بما أنك يا فيلسوف، قد سلمتنا الحديث، فلم يعد من شأنك أن توافق سقراط أو تخالفه.

b **فيلسوف** : إنك تقول الحق. غير أنني أتبرأ من المسؤولية، وأشهد الآن الآلهة نفسها على ذلك.

ابروتريخس : ونحن إن اقتضى الحال، سنشهد معك على هذه الأمور، وعلى أنك كنت تقول فعلاً ما نقوله الآن. ولكن فلنحاول يا سقراط أن نتقصى ما يعقب أقوالنا السابقة، وإنما برضى فيلسوف، أو كما يشاء.

**سقراط** : فلنحاول. ولكن بدءاً من الإلهة عينها، التي يدّعي هذا الغلام أنها تدّعي أفرُذيتي، في حال أن أصدق اسم لها هو اللذة.

ابروتريخس : هذا في غاية الصحة.

## المطلب الثاني

### ضروب اللذة. مشكلة الواحد والكثرة

c سقراط : إن تخوفي، يا ابروترخس، من أسماء الآلهة ليس على مستوى البشر، وإنما يتجاوز أعظم المخاوف. والآن بالوجه الذي يحلو لافرديتي، (وبالاسم الذي يطيب لها) أنا ادعوها وأحييها. أما اللذة<sup>(١)</sup>، فاعرف كم هي ملونة رقطاع، وعلى ما قلتُ الآن، يجب أن نبتدئ بها ونفكر في قلوبنا ونفحص أية طبيعة لها لأنها، عندما نسمع بها على هذا النحو البسيط، شيء واحد. ولكنها بلا ريب قد اشتملت ضروباً من الأشكال. وهذه الأشكال من بعض الأوجه لا تشابه بينها. ألا انظر بالأحرى: إننا ندعي أن الرجل الخليع ينال اللذة. ونقول أيضاً إن المتعفف يجد لذته بعفته بالذات. ثم ندعي من جهة أخرى أن المتغابي المكتظ ولو بأوهام وآمال غبية يلقي اللذة. ونقول أيضاً إن العاقل يجد لذته بتعقله بالذات<sup>(٢)</sup>. فيكيف يقول امرؤ إن كل هذه اللذات متشابهة فيما بينها، ولا يبدو بحق غيباً؟

d ابروترخس : إن هذه اللذات تتأتى، يا سقراط، عن أمور متعارضة. ولكنها هي نفسها غير متعارضة فيما بينها. إذ كيف يمكن أن لا تكون لذة للذة، أي أن لا يكون الشيء لذاته، أوفر الأمور شبيهاً؟

---

٢ - (١) لا يقبل سقراط أن تغطي إلهة بهالتها، مفهوم اللذة الملتبس. ولذا فهو يضع جانباً باحترام، ما ادعاه فيلفس اعتباراً من حرج ديني، ويحتفظ لنفسه هكذا بحق التمييز والنقد.

(٢) قول الشاعر «بأن المرء تسوقه شهواته» هو في مستوى متدن. ولكن راجع شرح القديس أوغسطينوس في تعليقه على المزمور 137 لداود النبي، حيث يقول: «يفرح الائم بحانته، والشهيد بأغلاله».

: واللون أيضاً، يا صديقي الجني، هو للون أوفر الأمور شَبهاً<sup>(٣)</sup> ؟ وحسب هذا الاعتبار عينه، لا يهْمنا قطعاً أن يكون اللون كُلاً. بيد أننا نعلم جميعنا أن الأسود بالنظر إلى الأبيض، هو شيء مختلف بالنظر إلى شيء ما آخر، وأنه شيء معارض له غاية المعارضة. ثم إن الشكل هو شيء مختلف ومعارض غاية المعارضة لشكل آخر، حسب الاعتبار عينه. فالشكل هو كل واحد من حيث الجنس، أمّا أقسامه بالنظر إلى الأقسام الأخرى، ففئة منها تتعارض غاية المعارضة فيما بينها، وفئة يتَّفَق لها أن تحوي عشرة آلاف فَرَق. وإننا لنجد أشياء أخرى كثيرة على هذه الحال. ومن ثَمّة لا تتق بذاك البرهان، الجاعل من جميع الأشياء المتعارضة شيئاً واحداً. هذا وإني لأخشى من أن نجد ملذات تعارض ملذات.

a<sup>١٣</sup>

ابروترخس : ربما، ولكن بَمَ يضير هذا الأمر موضوعنا؟

سقراط : ذاك أنك تدعو أشياء متخالفة، باسم نقوله غير اسمها. فأنت تسمي جيدة الأمور اللذيذة. والحال أنه ليس من برهان يمكنه أن يرتاب في أن الأمور اللذيذة هي لذیذة. ومع أن أكثرها فاسد وبعضها جيد على ما نقول، فأنت تدعوها كلها جيدة، وتعترف أنها متخالفة، إن أكرهك أحد بالبرهان على ذلك<sup>(٤)</sup>. فما هو إذن الشيء الواحد بالذات، الكائن على نحو مماثل في الفاسد والجيد من الملذات، لتدّعي أنها كلها جودة أو خير؟

b

(٣) نجد في مينن 74، 5 الأمثلة عينها، وإنما لغاية معاكسة. راجع المقدمة ف 3 م 1 ب 1.

(٤) على النحو عينه يصرّح كلسكليس، في حوار غرغيس a495، أن اللذة هي الخير. ويرفض أن يميز بين الملذات الجيدة والرديئة. ثم يضطر إلى الاعتراف بأن بعضها مفيد وبعضها لا مفيد (b499 وما يلي).

ابروترخس : ماذا تقول يا سقراط؟ أتحسب أن أحداً، بعد افتراضه أن اللذة هي الخير، يتسامح ويحتملك، وأنت تؤكد أن بعض اللذات جيد، وبعضها الآخر فاسد؟

c سقراط : غير أنك تُقرّ على الأقل أنها متباينة فيما بينها، وأن بعضها يعارض البعض الآخر.

ابروترخس : كلا لا أقرّ بذلك، اللهم من حيث هي لذات.

سقراط : لقد حُمِلنا ثانية إلى القول عينه، يا ابروترخس، وهو أنه لا تختلف لذة عن لذة، بل إنها كلها متشابهة متماثلة. والأمثلة التي ضربنا منذ لحظة لا تجرحنا البتة. بل نتجراً ونقول ما ينطق به أسخف الناس وأحدثهم عهداً بفن البراهين. d

ابروترخس : وما هو قصدك من هذا الكلام؟

سقراط : هو أنني في اقتدائي ودفاعي عن نفسي، إن تجرأتُ وادّعت أن أوفر الأشياء مخالفةً لغيره، هو أشبه الأمور به، تمكّنتُ من مقابلتك بالمثل. وفي هذه الحال نبدو أغشم مما يلزم، فيجئنا حديثنا وينهار. فلندفع به إذن ثانية إلى الوراء<sup>(٥)</sup>. وإذا اتفق لنا أن نتوصّل إلى مواقف متشابهة، تيسّر لنا ربما بعض الوفاق فيما بيننا.

e ابروترخس : قل لنا كيف؟

سقراط : افرض يا ابروترخس، أنك تعود وتسائلني.

ابروترخس : وعن أي شيء؟

---

(٥) من لا يصلح للمنطق كمن لا يصلح للبحرية؛ سفينته تجنح إلى الصخور الناشزة في عرض البحر. ومن ثمة لأبد حينئذ من التجذيف إلى الوراء (a14)، وإذا ما تحطم المركب، لأبد من التمسك بإحدى أخشابه: أي اللجوء إلى غاوة ما أو مهرب من المهارب. ونحن نجد أن أفلاطون يفيض بالصور المستمدة من البحر: فلا القول فقط، بل الدولة (الجمهورية 488: 6) والكون برمته (السياسي 3/272) هو ذاك المركب الذي تكده الأنواء.

سقراط : الفهم والعلم والعقل وكل الأمور التي فرضتُ في مطلع حديثنا أنها جيدة وسميتها هكذا، إذا ما سئلت هل هي الخير، ألا تعاني عين ما عاناه قولك بالضبط؟

ابروترخس : وكيف ذلك؟

سقراط : إن جملة العلوم لابد أن تبدو كثيرة. ولابد أن يبدو بعضها مخالفاً لبعضها الآخر. وإن غدا بعض منها مناقضاً، فهل أكون جديراً بأن أحاور الآن، إذا تخوّفتُ من هذه النتيجة بالذات، وادّعتيت أنه ما من علم يخالف علماً، وبعد أن يجنح هكذا قولنا ويتلاشى كخرافة، نتخلص نحن بلجونا إلى حماقة من الحماقات؟  
ابروترخس : يجب دون ريب أن لا يحدث مثل هذا. على أنه يفرض أن نطلب نحن النجاة. هذا، ويعجبني ما أفضت إليه قضيتك وقضيتي من تعادل. فلتكن الملذات من جهة كثيرة ومتخالفة. ولتكن العلوم أيضاً متباينة وكثيرة.

b سقراط : لا نخفين إذن يا ابروترخس، التباين القائم، لا في قضيتي ولا في قضيتك. بل فلنطرح به في الوسط. وبعد معالجته، إن أنبأنا بما يجب علينا أن نحسبه الخير، فلنجرؤ ونعترف به مهما كان، أذّة أم فهماً أم شيئاً آخر ثالثاً. لأننا لا نتنافس الآن - وهذا لا ريب فيه - على أن ما افترضه تكون له الغلبة، أو تكون لما تفترضه أنت. وإنما يجب علينا نحن الاثنين، أن نجاهد معاً في سبيل ما هو الأصدق والأصح.  
ابروترخس : أجل لابد من ذلك.

c سقراط : فلنرسخ إذن القضية التالية بتوافقنا، ترسيخاً امتن فيما بعد.

ابروترخس : أية قضية يا ترى؟

سقراط : القضية التي توفر متاعب لجميع الناس، شاؤوا ذلك أم أباه بعضهم أحياناً.

ابروترخس : تكلم بشيء من الجلاء.

**سقراط** : أتكلم عن قضية طرأت علينا الآن، وهي بطبيعتها من بعض النواحي غريبة. إذ يستغرب أن يقال إن الأشياء الكثيرة هي واحد، وإن الواحد هو كثرة. ومن السهل الاعتراض على من يفرض أية من هاتين الفرضيتين.

**ابروترخس** : أتعني قضية ذاك المتحذلق، عندما يدعي أنني أنا ابروترخس قد ولدت واحداً فريداً بطبيعته، وأني أيضاً كثرة من الأنا، يعارض بعض منها البعض الآخر، مفترضاً أن الشخص عينه هو كبير وصغير، وثقيل وخفيف، وأنه عشرة آلاف من الأمور الأخرى المماثلة؟

**سقراط** : أنت يا ابروترخس، قد رويت ما شاع من أمور مستغربة، بصدد الوحدة والكثرة. وقد توصل الجميع - إن صح تعبيرنا - إلى الاتفاق على ضرورة الإعراض عن مثل هذه الترهات، إذ قد غدت صيبانية سهلة، تعوق جداً براهين من قبلها والقضية على كل حال، ليست من سخافات من يقسم في كلامه مفاصل كل شيء وأجزاءه. ثم يعترف أن هذه كلها هي ذاك الشيء الواحد. ويعود فيسفه نفسه مقهقهاً، ومصرحاً أنه أكره على التلفظ بفظاعات: أي أن الواحد كثرة ولا حصر، وأن الكثرة هي واحد فقط<sup>(٦)</sup>.

**ابروترخس** : إذن إلى أي أمور أخرى تشير، يا سقراط، لم يتفق بعد عليها ولم تشع، بصدد هذه القضية عينها؟

**سقراط**<sup>١٥</sup> : أشير أيها الغلام، إلى افتراض من لا يحسب أن الوحدة من الأشياء الحادثة والبالية، على ما قلنا نحن منذ لحظة. لأنه بشأن هذا القول وبشأن مثل هذا الواحد، الذي ذكرناه منذ فترة قريبة، قد اتفق الجميع على وجوب الإعراض عن محضه. ولكن عندما يشرع المرء يفترض أن الإنسان واحد وأن الثور واحد والجمال واحد والخير

(٦) راجع حوار برمينيس 129-130a، حيث يهبط سقراط ببراهين زينن الشهيرة، إلى مستوى هذه المشاحنة الهينة المبتذلة، لأنها لا تعالج تعارض الوحدة والكثرة إلا في الأشياء المرتبة.

واحد، فعندئذ بعد انقسام الآراء، يغدو الاهتمام الشديد بهذه الوحدات ونظائرها، موضوع نقاش وتساؤل وارتياب.

ابروترخس : وكيف؟

b سقراط : نتساءل أولاً هل يجب أن نحسب بعض أمثال تلك الوحدات فرائد ذات وجود حقيقي. ثم نتساءل أيضاً كيف أن تلك الوحدات، وكل واحدة منها باقية أبداً عين ذاتها وغير قابلة لا صيرورة ولا هلاكاً، تكون مع ذلك هذه الواحدة الراسخة غاية الرسوخ. وكيف بعد ذلك، لابد أن نفرض أيضاً أنها حدثت في الأشياء المحدثّة اللامحدودة، إما موزعة وقد أمست كثرة، وإما بجملتها هي ذاتها مفارقة ذاتها. وما قد يبدو أوفر الأمور استحالة، أن نفرض أيضاً أنها قد حدثت عين ذاتها وواحدة في الشيء الواحد معاً، وفي الأشياء الكثيرة<sup>(٧)</sup>. هذه الافتراضات، يا ابروترخس، الدائرة حول مثل هذه الوحدة والكثرة، لا تلك، هي التي تسبب كل عسر إن لم يُتَّفَق عليها جيداً، وتلقى كل يسر أن حُسنت معالجتها.

ابروترخس : يجب علينا إذن يا سقراط، أن نعاني أولاً في الوقت الحاضر معالجة هذا الأمر.

سقراط : أنا أيضاً اقترح عين الاقتراح.

d ابروترخس : فاعتبر إذن يا سقراط، أننا جميعنا المقيمين ههنا، نوافقك على مثل هذه الأبحاث. ولعل الأفضل في الوقت الحاضر، أن لا نزعج فيلفس بالأسئلة وهو مستلقٍ مرتاح.

---

(٧) في هذه الجملة العويصة، عدت إلى افتراض بدهام Bebbam وتعافل عنه النقاد، وهو عبارة: إجمالاً أو بجملتها  $\omega\lambda\omega\varsigma$  كيف أن كلاً من تلك «الفرائد» تبقى واحدة كاملة عندما تلج الحدوث، إذا تحتم عليها أن تنقسم فيه لتتوزع على الأشياء الكثيرة، أو أن تتكرر لتتوزع واحدة كاملة على كل من الأشياء؟



سقراط : أجل. ولكن من أي جهة يباشر المرء هذه المعركة الشاقة المتنوعة الجبهات، المتعلقة بما قدّمنا من ارتيابات ومشكلات؟ أمن هذه الجهة؟

ابروترخس : من أية جهة؟

سقراط : نقول تقريباً إن الوحدة والكثرة، وقد صيرّتها الكلمات شيئاً واحداً هو عين ذاته، تتراكم دوماً إلى جميع الجوانب في كلٍّ من أقوالنا، في غابر الزمن وحاضره. وهذا الأمر لن يتوقف يوماً، ولم يبتدئ في عهدنا. بل مثل هذا الأمر، على ما يتهيأ لي، هو انطباعنا بالكلام في حد ذاته وانفعالنا به انفعالاً خالداً لا يهرم. وكلّ مرة يتذوّقه أحد الأحداث مذاقة أولى، يطرب كأنما وجد كنز حكمة، وبدافع اللذة تستهويه وتثيره نشوة الطرب، فيقلب كل قول مسروراً، ويدورّه على نفسه تارة من جهة، ويكبّبه على ذاته كتلة واحدة. وتارة يعود وينشره ويقطعه إرباً، ويلقي نفسه أولاً وخصوصاً في إشكال مستعص، ثم يسوق إليه بلا انقطاع من يدانيه، شاباً كان أم شيخاً أم من أهل جيله. ولا يتغاضى لا عن أب ولا عن أم ولا عن أحد من السامعين، ولا عن الأحياء الآخرين، أو يكاد، وليس فقط عن الناس، إذ ما كان ليترك أحداً من الأعاجم، لو تأتّى له أن يعثر على مفسّر.

ابروترخس : إيه يا سقراط، ألا ترى جمعنا، وأنا كلنا في شرخ الشباب؟ أولاً تخاف أن نحمل عليك برفقة فيلفس، إن شئتمنا؟ ومع ذلك، إذ نعرف ما تقصد، إن تيسر أسلوب أو حيلة لننحّي بلطف عن موضوعنا، مثل هذا الرنق والتشويش، ونجدَ طريقاً أبهى من هذه لمعالجة قضيتنا، أبذل أنت جهدك لذلك، ونحن سننتبّع خطاك قدر المستطاع. لأن مقالنا الحاضر يا سقراط، ليس بزهد.

## المطلب الثالث

### خطة جدلية لتقسيم مرقم معدود

**سقراط** : كلا دون ريب، أيها الصبية، كما يقول لكم فيلفس عندما يناديكم. لا توجد طريق أبهى، ولن تصير، من التي ما برحت أعشقها. غير أنها قد تهربت مني مراراً، وتركتني منعزلاً حائراً في سدّ لا محيد عليه.

**ابروترخس** : وما هي تلك الطريق؟ فلنذكر فقط.

**c سقراط** : لا يشق علينا جداً أن نشير إليها، وإنما كل المشقة في سلوكها. لأن كل ما اكتُشف مما يمتّ إلى الفن بصلة، قد أصبح جلياً بواسطة تلك الطريقة فابحث عن أية طريقة أتكلم.

**ابروترخس** : أرجوك تكلم.

**سقراط** : إنها هبة الآلهة للبشر، كما يبدو لي على الأقل، وقد قنفوها من عليائهم بواسطة ابرومثفس، وألقوا معها ناراً ساطعة جداً<sup>(١)</sup>.

**d** والأفمنون، وهم خير منا وأقرب إلى الآلهة في ديارهم، قد نقلوا إلينا هذه الرواية الذائعة، وهي أن كلّ ما يقال عنه إنه يوجد، يتألف من وحدة وكثرة، وإنه يحوي مغروساً في ذاته الحد واللامحدودية. فعلينا إذن، بما أن الأشياء قد نُظمت على هذا النحو، أن نفرض دوماً في كل شيء مثلاً واحداً، وأن نبحت عنه كل مرة، إذ قد نجده فيه. وإن عثرنا إذن عليه، وجب علينا بعد المثال الواحد، أن نفحص هل في

---

٣ - (١) حسب تقليدهم، اختلس ابرومثفس تلك النار من مصنع هفستس وأثا (ابروتغورس d311) وخبأها في خيزرانة (إيسخلس: ابرومثفس المكبل بالأغلال 109). وأفلاطون لا يرى ههنا في تلك النار إلا هبة من الآلهة، ويتحفظ بصدد ظروفها.

الشيء الواحد مثالان. وإن لم يكن فيه مثالان، فهل فيه ثلاثة أو عدد ما آخر. وعلى النحو عينه لابد أيضاً أن نبحت عن كل مثال في الأشياء الأخرى. وهكذا إلى أن يرى المرء أن الواحد أصلاً ليس فقط وحدة وكثرة ولامحدودية، بل كم عدده أيضاً. أما مثال اللامحدود فيجب أن لا يحمله المرء على الكثرة، قبل أن يتبين عددها القائم بين اللامحدود وبين الواحد كاملاً. وحينئذ فقط يدع واحد جميع الأشياء ينطلق إلى اللامحدود. فهكذا إذن، على ما قلنا، منحتنا الآلهة أن تنقص الأشياء وأن ندركها وأن نعلمها بعضنا بعضاً. أما حكماء البشر في هذا العصر، فعلى ما يتفق لهم، يؤلفون الوحدة بأسرع أو أبطأ مما يلزم. وبعد الوحدة ينتقلون حالاً إلى اللامحدود. ويفوتهم ما توسط بينهما. مع أن هذه الأمور الوسطى هي التي تفرق أيضاً بين الأسلوب الجدلي والأسلوب العنادي فيما تثيره بيننا من مناقشات.

ابروترخس : إني إخالني يا سقراط، أدرك قليلاً بعض أقوالك. وبعضها الآخر احتاج أن أسمعه على نحو أوضح بعد.

سقراط : ما أقوله يا ابروترخس، واضح في الحروف. فخذ من تلك الحروف بالضبط التي تلقنتها وأنت صبي.

b ابروترخس : وكيف ذلك؟

سقراط : إن الصوت المنطلق من فمنا، فم الجميع وفم كل واحد منا، هو من بعض الوجوه واحد. ولكنه هو عينه من ناحية أخرى متنوع بتنوع لامحدود.

ابروترخس : لا ريب في الأمر.

سقراط : ولكن أن نعرفه على أنه لامحدود أو أن نعرفه على أنه واحد، لا هذا ولا ذاك بكاف ليجعل منا علماء، وإنما الذي يجعل كلاً منا عالماً بالقواعد اللغوية هو أن نعرف عدد الأصوات ونوعيتها.

ابروترخس : هذا في غاية الصحة.

سقراط : وما يجعل المرء عالماً بعلم الأنغام أي موسيقياً، هو ذاك الشيء عينه<sup>(٢)</sup>.

c ابروترخس : كيف ذلك؟

سقراط : إن الصوت هو واحد تقريباً في هذا الفن وفي ذاك.

ابروترخس : بلا مرأء.

سقراط : فلنضع نغمين: نغماً عميقاً ونغماً رفيعاً، ثم نغماً ثالثاً متوسطاً. أتسلم بذلك؟

ابروترخس : كما تقول.

سقراط : ولكن لن تكون عالماً بالموسيقى، إن عرفت هذه المعلومات فقط. وإن لم تعرفها فليس لك كبير قدر، إن صحّ قولنا، اللهم في هذا المجال.

ابروترخس : فعلاً.

d سقراط : ولكن أيها العزيز، عندما تدرك الأبعاد وكم هو عددها من حيث ارتفاع الصوت أو عمقه. وما هي نوعيتها. وما هي حدود الأبعاد، وكم تركيب أو تأليف ينجم عنها. فهذه التراكيب قد استشرفها أسلافنا، وعهدوا إلينا نحن أعقابهم أن ندعوها انسجامات. وفي حركات الجسم أيضاً انفعالات أخرى مماثلة. ويقولون إنه يجب أن

---

(٢) بين الكلام والموسيقى مع ذلك فارقان جوهريان: «فالموسيقى لا تستعمل سوى علامات تفصل بينها أبعاد محددة. أما الكلام فيستعمل كل الأنغام الداخلة في دستور صوت التكلم. ثم إن للعلامات في الموسيقى ديمومة تقدرها الأذن. أما في الكلام، فالأبعاد الموسيقية غير مضبوطة، والأنغام هي في الغالب متشوشة جداً».

M. Grammont, Traité de Phonétique, p. 125-126.

نقاس بالأعداد وأن تسمى إيقاعاً وأوزاناً. كما أنهم يوصوننا بأن نفقه، أنه يُفرض علينا على هذا النحو عينه، أن نبحث عن كل وحدة وكثرة. لأنك عندما تدرکہما على هذه الصورة، فعندئذ تغدو حكيماً وعندما تبحث على هذه الطريقة عن أية وحدة وتدرکہا، تصبح بذلك فهمياً في تلك المسألة. أما اللامحدودية في الأشياء المنفردة، والكثرة اللامحدودة في كل فرد منها، فهما لا يجعلان منك كل مرة شهيراً بالفهم، يُحسب حسابك في مجالته، لأنك لم تلاحظ قط أيّ عدد في أحد تلك الأشياء.

e

ابروترخس : أن ما ينطق به الآن سقراط، يظهر لي على الأقل، يا فيلفس، في غاية الجمال والإبداع.

a ١٨ فيلفس : ولي أيضاً تبدو هذه الأمور على الأقل كذلك. ولكن هذا الحديث الذي يتحدث به الآن، ماذا يهنا منه، وما يقصد به سقراط؟

سقراط : لقد أصاب فيلفس دون ريب، يا ابروترخس، بطرحه علينا هذا السؤال.

ابروترخس : فعلاً، لقد أصاب تماماً. فاجبه إذن.

سقراط : سأفعل، ولكن بعد أن أعاود عين الأمور، وأمرّ بها مرّاً سريعاً. فكما أن المرء إذا أدرك وحدة ما، يجب عليه حسبما قلنا، أن لا ينطلق منها وينظر حالاً إلى طبيعة اللامحدود، بل أن ينظر إلى عدد ما، هكذا عندما يُضطرّ أن يباشر تفكيره بنقيض الوحدة أي اللامحدود، فعليه أن لا ينظر حالاً إلى الوحدة، بل أن يفكر بعدد ما، لكل من أجزائه هو أيضاً كثرة ما، وعليه أن ينتهي من جميع الأجزاء ليفضي إلى الوحدة. فلنعد إلى الحروف لندرك ما نقول الآن.

b

ابروترخس: وكيف ذلك؟

**سقراط :** حالما لاحظ إله ما أو إنسان إلهي ما... ورواية يتناقلونها في مصر تقول إن ذاك الإنسان هو رجل اسمه ثوث<sup>(٣)</sup>. فذاك الرجل هو أول من لاحظ أن الأحرف الصوتية<sup>(٤)</sup> في لامحدوديتها، ليست واحدة بل كثيرة. ثم عاد ولاحظ أن من الأحرف ما لاحظ له من الصوت بل له جرس ونبرة<sup>(٥)</sup>، وله هو أيضاً عدد ما. ثم فرز نوعاً ثالثاً من الأحرف، وندعوها الآن لاصوتية أو خرساء. وبعد ذلك فصل الأحرف اللاجرسية واللاصوتية واحداً فواحداً. وكذلك الأحرف الصوتية والأحرف الوسطى على النمط عينه. حتى أدرك عددها، وأطلق على كل منها وعلى مجموعات اسم عناصر. وإذا رأى أن أحداً منا لا يستطيع أن يتعلم حتى حرفاً واحداً لذاته وفي ذاته، إذا عُلّ عن مجموعة الأحرف، وإذا فكر أن هذا الرباط بين الأحرف هو

d

(٣) ثوث أو ثوت Thot، في البدء «حاسب البنين» كإله قمريّ، قد أمسى بطبيعة الحال مستتب علم الفلك والحساب ثم الكتابة (فيذرُس c274). وأفلاطون يميّز في هذا المقام بين (1) الأحرف الصوتية (2) والنصف صوتية أو الجرسية (لا صوت لها بل جرس ونبرة)، التي سرعان ما يسميها بالوسطى (3) واللا صوتية أو الخرساء (لا صوت ولا جرس). راجع ثيبتس b203 وأكرانس e404 وما علقنا على هذين المقطعين من حواشي.

(٤) الأحرف الصوتية في اليونانية واللاتينية، واللغات المشتقة منها وما يقابلها هي بمثابة أحرف العلة عندنا والحركات. راجع السفسطائي الفصل السادس، الحاشية السابعة، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد، دمشق 1969. (المعرب)

(٥) أن الأحرف النصف صوتية كما يسميها الفرنجة، أو الجرسية والوسطى كما يسميها أفلاطون، هي في اليونانية  $\lambda \mu \nu \rho$  ثم  $\sigma \tau \psi$  وتقابلها عندنا: اللام والميم والنون والراء ثم الزاي والسين والكاف الساكنة مدموجة مع السين والباء الساكنة مدموجة مع السين وما إلى ذلك. أما الأحرف اللاصوتية أو اللاجرسية، على تعبير أفلاطون، والتي يدعواها الإفرنج الخرساء بعد أفلاطون، فهي الأحرف الباقية. (المعرب).

واحد، وأنه يجعل منها وحدة من بعض الوجوه أعلن أن لها فناً واحداً، أطلق عليه اسم علم القواعد<sup>(٦)</sup>.

**فيلس :** يا ابروترخس. لقد فهمت هذه الأمور بجلاء أوفر مما فهمت تلك، على الأقل في مقارنتها ببعضها ببعض. غير أنه يفوتني من الحديث عين ما فاتني قبل ذلك بقليل.

**سقراط :** أي من جديد، بم تمت هذه الأمور، يا فيلس، إلى موضوعنا؟

**فيلس :** نعم، هذا ما نفتش عنه منذ زمن بعيد أنا وابروترخس.

**e سقراط :** بعد أن صرتما في صميم الموضوع، أأنتما تبحثان عن صلة أقوالنا به منذ زمن بعيد، كما تقول؟

**فيلس :** وكيف صرنا إليه؟

**سقراط :** ألم يذُر حديثنا منذ البداية، بصدد الحكمة واللذة، حول أي منهما يجب اختياره؟

**فيلس :** بلى هذا ما دار حوله.

**سقراط :** وندعي بلا أدنى ريب أن كلا منهما واحد.

**فيلس :** فعلاً هذا ما ندعيه تماماً.

**a ١٩ سقراط :** وفي الواقع هذا بالضبط ما يطرحه علينا حديثنا السابق: كيف أن كلا من الحكمة واللذة هو وحدة وكثرة؟ وكيف ليستا لامحدودتين مباشرة، بل كل منهما قد أحرز في وقت ما عدداً محدوداً، قبل أن تفضي أفراد كل منهما إلى اللامحدود؟

---

(٦) باليونانية اغرماتيكي، ومنها اشتق العرب كلمة غرماطيق. وهي تعني عند الإغريق في الأصل علم الأحرف، وتقيد ما يفيد عندنا علم الصرف. راجع الفصل السادس الحاشية (٨) من كتاب السفسطائي، طبعة وزارة الثقافة، دمشق ١٩٦٩. (المعرب)

## المطلب الرابع

وفيه مخرج آخر: حياة قوامها اللذة والحكمة،  
لأية منهما نعطي الأفضلية؟

ابروترخس : يا فيلسف، إن سقراط بعد أن طاف بنا ودار دورته، ألقانا لا أدري بأي طريقة، على مسألة جدية. فانظر أينما يجيبه على السؤال الحاضر. غير أن ما يُحتمل أن يثير ضحكك، هو أن أعود وأكلفك بالإجابة على السؤال الحالي، بعد أن نصبت ذاتي خلفاً لك كاملاً في هذا النقاش. وما قد يثير الضحك أكثر بكثير، هو على ما أظن أن لا يستطيع ذلك أحد منا. ففتش إذن عما يمكننا أن نفعل إذ يبدو لي أن سقراط يسألنا هل من أنواع للذة أم لا، وكم هي تلك الأنواع، وما هي. وبصدد الحكمة يطرح علينا على النحو عينه، نفس الأسئلة.

b

سقراط : ما قلت، يا ابن كَلَيْس، في غاية الصحة لأننا إذا لم نستطع أن نفعل ذلك، على ما نوّه به حديثنا السالف، ونطبقه على كل وحدة وكل شبيه وكل ما هو عين ذاته وكل نقيض، فلا يسمي أحداً جديراً بالثناء في شيء من الأشياء وحال من الأحوال.

c ابروترخس : اعتقد أن الأمر هو تقريباً، يا سقراط، على ما بينت. ولكن إن حسن بالحصيف الفطن أن يعرف الأمور برمتها، إلا أن هناك موسماً آخر للإبحار، وهو ألا يتناسى المرء ذاته. وأنا أفسر لك لماذا قلتُ الآن هذا القول. لقد منحنا يا سقراط، هذه المقابلة ووضعت نفسك تحت تصرفنا جميعاً، لتحدد ما هو أفضل المقتنيات البشرية. وإذ زعم فيلسف أنه اللذة والطرب والحبور وكل



ما شاكل ذلك، اعترضت أنت على هذه الأمور، وادعيت أن أفضل المقتنيات ليس هذه الأمور، بل تلك التي نعود مراراً وتكراراً إلى ذكرها بارتياح، ونصيب في فعلنا هذا، لكي تلبث في ذاكرتنا وتحتك هذه الفئة وتلك، الواحدة بالأخرى، فينجلي جوهرهما.

وتدعي أنت على ما يبدو، أن الخير الذي سيُعلن على رؤوس الأشهاد، أنه يفوق اللذة بكثير هو العقل والعلم والفهم والفن، وأيضاً كل ما جانس هذه الأمور. فلا بد من اقتنائها، لا اقتناء تلك. وإذ داخل الارتياح هذه الأمور وتلك لدى عرضها، فقد هدّناك في دعابة بأننا لن ندعك تعود إلى البيت، ما لم توفّ هذه القضايا قسطها من التحديد، وتبلغ منه حداً كافياً<sup>(١)</sup>. وقد تسامحت أنت ووهبتنا ذاك لهذه الغاية. فنقول لك، نظير الصبية، إن ما أعطي عن جدارة لا يستعاد<sup>(٢)</sup>. فكفّ عنا نهجك هذا واستطراداتك كلها في سياق ما نعالجه الآن.

**سقراط :** وأي نهج تعني؟

a ٢٠ ابروترخس : إنك تزجنا في مشكلة مغلقة، وتطفق تسألنا أسئلة لانستطيع في الوقت الحاضر أن نجيبك عليها الجواب الشافي. ولا نحسب أن حيرتنا الحاضرة التي نتعثّر جميعنا فيها الآن هي خاتمة نقاشنا الحالي. فإن عجزنا نحن عن حلها، فعليك أن تقوم بذلك. إذ قد

---

٤ - (١) في هذا الحوار وفي غيره، جمهور مغفل وافر من الشبان a15 وما يلي (على القارئ في هذا المقام أن يتذكر صفحة السفستيين في حوار إفيذمس). لا نشهد هنا إلا ختام حوار، ولم نسمع التهديد المشار إليه الآن. ولكننا أنصتت من قبل إلى إخطار وعزم على المشاعبة، يتسم هو أيضاً بلهجة الشباب وعنفوانه واعتماده المفرط على نفسه (a16).

(٢) يقول مثل شعبي عندنا في فرنسا: «ما أعطي أدهى مما بيع». بصدد ما يلي، راجع مينن a-d80، الطرييد، ثم ثثيتس 149-151 فن التوليد، ثم السفستي b-d230. طبعة وزارة الثقافة والإرشاد، دمشق 1969.

وعدت بالأمر. فارتأى إذن بشأن هذه القضايا، هل تحدّد أنواع اللذة والعلم، أم تدعها جانباً، إن تمكّنت أن توضّح القضايا التي نرتاب الآن بصدها بوسائل أخرى.

b سقراط : إذن يجب علي أن لا أتوقع بعد شيئاً رهيباً، بما أنك تكلمت على هذا النحو. لأن قولك: إن تمكّنت، يزيل أيّ خوف بشأن كل قضية بمفردها. أضف إلى ذلك أيضاً أن إلهاً من الآلهة قد أعاد، على ما يتهيأ لي، إلى خاطرنا إحدى الذكريات.

ابروترخس : كيف حصل لك ذلك، وبصدد أية أمور؟

c سقراط : لقد سمعت مرة فيما مضى بعض الأحاديث، في الحلم وربما في اليقظة، أتذكرها الآن<sup>(3)</sup> بصدد اللذة والحكمة، ومفادها أن الخير ليس هذا ولا تلك، بل شيئاً آخر ثالثاً، يغيّر الاثنين ويفوقهما كلاهما. فإذا ما تبدى لنا هذا الأمر في جلاء أثناء حديثنا الحاضر، جرّدت اللذة من شرف الغلبة. لأن الخير لن يكون بعد شيئاً واحداً وإياها. أم كيف ترى؟

ابروترخس : على نحو ما تقول.

سقراط : فلن نكون بعد، في رأيي على الأقل، بأية حاجة إلى تفصيل أنواع اللذة. وسيبدي لنا الحديث ذلك بجلاء أوفى عندما يتقدم.

ابروترخس : لقد أحسنت.

d سقراط : إذن فلنتفق أيضاً قبل ذلك على بعض الأمور الطفيفة.

ابروترخس : وأية أمور؟

---

(3) خيال متواتر يستخدمه أفلاطون كتوطئة لفرضية تقبل النقد أو تحتاج إلى إثبات: خرميدس a173 تثبتت c-d201، الشرائع a800، b960.

سقراط : أتقضي الضرورة بأن يكون الخير في مصيره كاملاً أم غير كامل؟

ابروترخس : بأن يكون يا سقراط، في غاية الكمال<sup>(٤)</sup>.

سقراط : وما رأيك، هل الخير مكتفٍ بذاته؟

ابروترخس : أجل وكيف لا؟ وبهذا بالذات يختلف عن جميع الكائنات.

سقراط : هاك فيما أعتقد أول ما يتحتم علينا أن نقوله بشأنه: إن كل من يعرفه<sup>(٥)</sup> يلاحقه ويطارده ويتفاه مبتغياً امتلاكه، ولا يعبأ بأيّ من الشؤون الأخرى، إلّا بما في تحقيقه الخير.

ابروترخس : لا يمكن أن يعارض المرء هذه الحقائق.

سقراط : فلنتفحص إذن حياة اللذة وحياة الحكمة، ناظرين إلى كل منهما على حدة ولنحكم في أمرهما.

ابروترخس : كيف قلت؟

سقراط : أن لا تكون حكمة في حياة اللذة، ولا لذة في حياة الحكمة. إذ ينبغي، إن كان أحدهما هو الخير، أن لا يحتاج بعد إلى أي شيء. وإن ظهر أن أحدهما في حاجة، فعندئذ لا يكون في نظرنا ذاك الخير الذي هو في الواقع الخير الحقيقي.

ابروترخس : وكيف يمكنه أن يكون ذلك؟

سقراط : إذن فلنختبر فيك هذه الأمور.

---

(٤) سوف نعثر من جديد على علامات الخير الثلاث هذه (a61- b60 ثم a-b66): أي كماله

واكتفاؤه الذاتي واختيار الجميع له. راجع أخلاقيات أرسطو إلى نكومخس a109714 الخ.

(٥) لابد أن نلاحظ أن أفلاطون يقول: «كل من يعرف»، ولا يقول بعد: «كل حي»، راجع الجمهورية c505. وبصدد التعبير اليوناني الذي يعني «امتلاكه»، راجع تعبيراً مماثلاً في السفستي (c251، وهنا a66).

ابروترخس : بكل سرور .

سقراط : هلم أجب .

ابروترخس : تكلم .

سقراط : أتقبل أنت، يا ابروترخس، أن تحيا حياتك برمتها، مستمتعاً  
بأعظم الملذات .

ابروترخس : ولم لا؟

سقراط : وهل تعتقد أنك في تلك الحال، تحتاج بعد إلى شيء ما، إن  
أحرزت هاتيك الحياة على أكمل وجه؟

b ابروترخس : كلا، بصورة قاطعة .

سقراط : ولكن انظر، ألن تحتاج يا ترى، إلى التعقل والفهم والتبصر وإلى  
كل شقيقات هذه؟<sup>(٦)</sup>

ابروترخس : ولم؟ لأنني في حال إحرازي السرور، قد أحرز على وجه من  
الوجوه كل شيء .

سقراط : فإن عشت إذن على هذا النمط، فقد تستمتع دوماً مدى الحياة  
بأعظم الملذات؟

ابروترخس : ولم لا؟

سقراط : ولكن إن لم تحرز لا عقلاً ولا ذاكرة ولا علماً ولا رأياً صحيحاً  
صادقاً، فمن الضرورة الأكيدة قبل كل شيء، أن تجهل هذا الواقع  
بالذات، وهو كونك تعيش في حبور أم لا، إذ أنك خالٍ من كل إدراك .

c ابروترخس : بالضرورة .

---

(٦) وردت عبارة «الأمور اللازمة τα δεοντα» في بعض النصوص، وقد حذفها بدهام  
Bedham بحث ولعلها أثر تصحيح هامشي قديم .

**سقراط** : وكذلك، إذ لم تحرز ذاكرة، فمن الضرورة دون ريب، أن لا تنكر أيضاً إن كنت تستسلم إلى البهجة في الزمن الغابر، وأن لا تبقى لك أية ذكرى للذة العابرة المؤقتة. ثم إذ لم تحصل رأياً صحيحاً، فمن الضرورة أن لا ترتأي أنك تسر إذا سررت. وإذ أنت محروم من التبصر في الأمور، فمن الضرورة أن لا تستدل بالفكر على ما يمكن أن ينالك من مباحج في المستقبل. فلا تحيا حياة بشرية، بل حياة رَخَوِيَّة أو بعض الكائنات البحرية الحيَّة، ذوات الأجسام الصدفية<sup>(٧)</sup>. أتوجد هذه الأمور، أم لنا على هامشها وجه ما آخر لننعم النظر فيها؟

d

**ابروترخس** : وما السبيل إلى ذلك؟

**سقراط** : أجدير إذن عيش كهذا بأن يقع عليه اختيارنا.

**ابروترخس** : لقد زجني هذا الحديث، يا سقراط، في بكم تام.

**سقراط** : ولكن إيانا أن نتراخي من الآن، بل لنأخذ حياة العقل أيضاً لننظر فيها.

**ابروترخس** : أية حياة تعني بالضبط؟

**سقراط** : أعني هل يمكن أن يقبل واحد منا جميعاً من جهة أخرى، بأن يحيا حياته، وقد أحرز الفهم كله والعقل والعلم والذاكرة برمتها، ولم ينل أي قسط من اللذة لا وافراً ولا زهيداً، ولا أي قسط من الألم، وأن لا يفعل أي انفعال، بمثل هذه المشاعر جميعها؟

e

**ابروترخس** : ليست أية من هاتين المعيشتين، يا سقراط، جديرة في نظري على الأقل، بأن يختارها المرء. وعلى ما اعتقد، لن تبدو أبداً لآخر موضوع تفضيل واختيار.

---

(٧) هذا البرهان يجلوه في مذهب اللذة لدى إبيكُرس، ما لوظائف النفس من امتياز: «فالنفس تعادل الجسد في الشعور باللذة الحاضرة، وهي التي ينظرها تستبق اللذة الآتية، ولا تدع اللذة الماضية تتدفق وتزول (اتشسُتِرُو، المقالات التسكلانية، 5: 90)».

سقراط : وما قولك يا ابروترخس، عن الاثنتين معاً، ينجم عنهما عيش مختلط ويغدو حياة مشتركة؟

a ٢٢ ابروترخس : تعني حياة لذة وعقل وحكمة؟

سقراط : هذا ما أعني، وأتكلّم أنا عن مثل هذه الحياة.

ابروترخس : لا ريب أن كل امرئ يختار هذه الحياة، ويفضلها على أية واحدة من تينك المعيشتين. وفضلاً عن ذلك، فالجميع يختارونها، دون أن يحبّزها واحد ويرذلها غيره.

سقراط : وهل ندرك إذن ما وقع لنا الآن في أقوالنا الحاضرة؟

ابروترخس : ندرك فعلاً تمام الإدراك، أن ثلاث حيوات قد عُرِضت علينا. وما الأولى أو الثانية بكافية، ولا قابلة لأن يختارها إنسان أو حي ما.

b سقراط : ألم يتضح الآن إذن، بصدد هاتين الحياتين (الأوليين)، أن أية منهما لا تحوي الخير؟ وإلا لكانت مكنتية بذاتها وكاملة ومستحبة لدى جميع النباتات والحيوانات<sup>(٨)</sup>، اللهم لمن في وسعه أن يحيا هذه الحياة مدى العمر دون انقطاع. وإن فضّل أحداً على هذه الحياة حياة أخرى، فهو يتخذ لنفسه حياة على هامش الطبيعة، طبيعة ما هو في الحقيقة جدير بالاختيار، ويفعل ذلك مُكرهاً، بدافع الجهل أو ضرورة ما ليست لسعادته.

ابروترخس : يبدو فعلاً أن هذه الأمور هي على نحو ما بينت.

c سقراط : وبتهيأ لي من ثمة، أننا برهنا بما فيه الكفاية، أنه يجب أن لا نعدّ آلهة فيلُفس شيئاً واحداً هي والخير.

---

(٨) بشأن كل النبات والحيوان. راجع التيمنس a-e77، حيث يقول أفلاطون إن النبات هو حيوان مثبت في التربة، ونفسه «ليس لها ظن ولا برهان ولا عقل، بل مجرد مشاعر لذيفة وأليمة تصحبها الرغبات». ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، طبعة وزارة الثقافة، دمشق 1969.

فيلفس : ولا عقلك أيضاً، يا سقراط، هو الخير. إذ ينطوي من بعض الوجوه على عين المآخذ.

سقراط : ربما ينطوي عقلي أنا على المآخذ، يا فيلفس. ولكني اعتقد أن العقل الحقيقي والإلهي معاً لا ينطوي عليها، وأن حاله تغاير حالي<sup>(٩)</sup>. فلن أخاصم الحياة المختلطة إذن على الجوائز الأولى لأخصّ بها العقل منذ الآن. أما بصدد الجوائز الثانية، فيجب أن نتفحص الأمر لنرى ما سوف نعمل. إذ يُحتمل أن ينسب أحدنا سبب الحياة المختلطة إلى العقل، وأن يجعل الثاني التلذذ سبباً لتلك الحياة. وهكذا لا يمكن أحد هذين الأمرين أن يكون الخير، ولكن قد يعتقد البعض أن أحدهما هو سبب الحياة المختلطة. فبمعرض الكلام هذا، في وسعي أن أقاوم فيلفس مقاومةً أعنف بعد، وأن أبرهن له أن العقل في الحياة المشتركة، لا اللذة هو أوفر مجانسة وأكثر شبهاً لذلك المبدأ، أيّة كانت طبيعته، الذي تستمدّه تلك الحياة لتغدو جديرة بالاختيار، وفي الحين ذاته جيدة صالحة<sup>(١٠)</sup>. وبناءً على هذا البرهان، لن يقال بحق في يوم من الأيام، أن اللذة حظاً في المراتب الأولى. ولا في الثانية أيضاً. وهي أبعد عن الثالثة، إذا منحنا عقلي بعض التصديق في هذه الساعة الحاضرة.

ابروترخس : وأيم الحق، يا سقراط، إنه ليبدو لي الآن أن اللذة قد انهارت أمامك، كأن أقوالك الحالية قد طعنتها طعنة نجلاء. فهي صريعة بعد أن جاهدت في سبيل رايات الظفر. ولابد من القول عن العقل، إنه في حصافته على ما يظهر، لم يطالب بدلائل

(٩) في مشكلة العلاقات بين الله والعقل والخير، راجع 523-574 A. Diès, Autour de Platon

(١٠) في المقطع الواقع بين d64 و d66 سوف يعرفنا أفلاطون على مبدأ التقييم هذا، ويبرهن لنا عن مجالسة العقل له، ويعين للذة منزلتها.

النصر. وإلا لعانى الفشل عينه. بيد أن اللذة إذا ما حُرمت من جوائز الظفر الثانية حرماناً تاماً، لحقها بعض الهوان في نظر عشاقها. لأنها لن تظهر بعد بما كان لها من رونق وبهاء.

**سقراط** : فما رأيك إذن؟ أليس الأفضل أن ندعها الآن، ولا نعرضها على محك في غاية الدقة، لئلا نفحمها ونحزنها؟  
**ابروترخس** : إنك تشذ يا سقراط!

**b سقراط** : ألاّني نطقت بالمستحيل، وهو إحزان اللذة؟  
**ابروترخس** : ليس هذا فقط، بل لأنك تتجاهل أيضاً أننا جميعاً لن ندعك تذهب، قبل أن تبلغ في حديثك إلى نهاية هذه المواضيع.

**سقراط** : تيّاً له، يا ابروترخس، من حديث متراخي الذبول، يكاد أن لا يكون الآن في غاية السهولة. إذ يظهر دونما ريب، أنه لا بد من حيلة أو خطة أخرى لمن يسعى ليؤمن للعقل الجوائز الثانية، أي أن يحرز أسهماً تختلف عن أسهم البراهين السابقة. ويحتمل أيضاً أن يكون بعضها عين البراهين<sup>(١١)</sup>. فهل يجب أن نباشر؟

**c ابروترخس** : أجل وكيف لا؟

---

(١١) راجع في هذه الصورة، بندرس، الأولمبية الأولى 112، والمأدبة 219b، وابرونغورس d342 وثيثيتس a180، ثم قابل بها ههنا c139، مناعة المشاحن.



# الفصل الثاني

## سيادة العقل

### المطلب الأول

#### أجناس الموجود الأربعة

سقراط : فلنحاول أن نضع له بتحفظ مبدأ انطلاقه.

ابروترخس : وأي مبدأ تعني بالضبط؟

سقراط : فلنشطر جميع الموجودات في الكل، إلى شطرين، أو إذا شئت بالأحرى إلى ثلاثة أشطر.

ابروترخس : بناء على أي قاعدة؟ يا حبذا لو تعبر عن ذلك.

سقراط : فلنأخذ بعضاً من أقوالنا الحالية.

ابروترخس : وأية أقوال؟

سقراط : كنا نقول تقريباً إن الله قد بين أن قسطاً من الموجودات لامحدود، وأن قسطاً منها حدّ وحصر<sup>(١)</sup>.

---

١ - (١) في هذا التعارض الحاضر بين المحدود واللامحدود، لا يظهر الله إلا بمثابة الكاشف. والصعوبات المعاصرة بصدد اللا نهاية الإلهية لم تك لتغلق تفكيراً يوحد وحدة ذاتية بين الكمال والحد، περας وبين النفس واللاحصر أو اللامحدودية απειρον.

d ابروترخس : هذا فعلاً قولنا بالضبط.

سقراط : فلنجعل إذن هذين الأمرين، نوعين من الأنواع، والنوع الثالث شيئاً ما واحداً هو مزيج من هذين الاثنين. غير أنني، فيما يبدو، امرؤ يثير التهكم إلى مدى بعيد، بتقسيمي الأشياء وتعدادي أنواعها.

ابروترخس : ماذا تقول، أيها الطيب؟

سقراط : لقد تبين لي أنني بحاجة بعد إلى جنس رابع.

ابروترخس : قل إلى أي جنس؟

سقراط : انظر سبب تمازج النوعين الأولين المتبادل، واجعله لي جنساً رابعاً، بالإضافة إلى هاتيك الثلاثة.

ابروترخس : إذن تحتاج أيضاً إلى جنس خامس ما، قادر على التمييز بين الأجناس الأخرى؟

e سقراط : لربما. ولكني اعتقد أنني لست بحاجة إليه الآن. وأن أعوزنا شيء من ذلك، فسوف تسامحني ولا ريب، إذا تتبعت جنساً ما يكون جنساً خامساً<sup>(٢)</sup>.

ابروترخس : دون ريب.

سقراط : فلنفصل أولاً الثلاثة الأولى عن الأجناس الأربعة. وبعد أن نرى أن كلاً من الاثنين الأولين ينفقت ويتبعثر إلى كثرة، فلنحاول بعد

---

(٢) فيما يشاد على هذا الجنس الخامس من أبنية، راجع لابلوترخس الفقرة 15 من كتابه: العدد «خمس» في ذلفي. وفيه يقيم هذا المفكر معادلة بين أجناسنا الخمسة الحاضرة ودرجات الخير الخمس، وأجناس السفستي الخمسة:

Bachelier, Revue de Méta. Et de Mor. X. 1920 – Robin, Platon. p. 154-160. Contre:

Rodier, Etudes, p. 70-72 Rougier, Arch. F. Gesch. Phil, 1914 p. 305 et sv.

أن نعيد كلاً منهما إلى الوحدة، أن نفقه من أية ناحية يا ترى كل واحد منهما هو وحدة وكثرة.

ابروترخس : لو خاطبتني عنهما بجلاء أوفر بعد، ربما تبعتك .

a ٢٤ سقراط : أقول إذن إن الاثنين اللذين أقدمهما على الأجناس، هما بالضبط اللذان تكلمت عنهما منذ لحظة: اللامحدود من جهة، وما أحرز حدّاً من جهة أخرى. وسوف أحاول أن أشرح أن اللامحدود هو كثرة من بعض الوجوه. أما المحدود فعليه أن ينتظرنا.

ابروترخس : إنه ينتظر .

سقراط : تفحص الأمر إذن بدقة. لأن ما أكلفك فحصه هو شاق وعويص مشكل. ولكن تفحصه مع ذلك. انظر أولاً بصدد ما هو أوفر حرارة أو برودة، إن كان في إمكانك أن تتمثل له بالفكر حدّاً ما في حالة من الحالات أو إن كان الأكثر والأقل، الكامن في هذين الصنفين بالذات، لا يفسح المجال لحدوث انتهاء لهما. لأنه إذا حدثت نهاية فهما ينتهيان أيضاً.

b ابروترخس : صحيح قولك كل الصحة.

سقراط : فنحن نصرح إذن أن الأكثر والأقل يوجدان دوماً على الأقل في الأوفر حرارة أو برودة.

ابروترخس : دون ما ريب.

سقراط : فقولنا إذن يشير لنا دوماً إلى أن هذين النوعين لم يحرزا انتهاء. ومن ثمة إذ هما بلا انتهاء، فقد صارا من كل ناحية بلا حد.

ابروترخس : أوافق، يا سقراط، في حزم.

c سقراط : لقد أدركت قصدي جيداً، يا عزيزي ابروترخس، وذكرتي أن عبارتك هذه «في حزم» التي تلفظت بها الآن، وكذلك عبارة «في



سقراط : كل الأمور التي يبدو لنا أنها تصوير أكثر وأقل، والتي تتقبل العنف واللين والإفراط، وجميع التي تشاكل هذه الأخيرة، علينا أن نضعها في الوحدة التي يؤلفها جنس اللامحدود، على حد ما قلنا إن كنت تذكر في حديثنا السابق، من أنه يتوجب أن نضم شمل ما تبعثر وتمزق، وأن نبديه قدر طاقتنا طبيعة واحدة.

a ٢٥

ابروترخس : أتذكر .

سقراط : إذن كل الأشياء التي لا تتقبل هذه المزايا، بل تقبل جميع الصفات المناقضة، أي أولاً المساوي والمساواة، وبعد المساوي الضعف، وكل ما هو عدد بالنسبة إلى عدد، أو قياس بالنسبة إلى قياس، هذه كلها إذا وضعناها على حساب الحد، ألا يبدو أننا نحسن في صنعنا<sup>(٤)</sup>. أم ماذا ترتأي أنت؟

b ابروترخس : جميل جداً، يا سقراط .

سقراط : فليكن الأمر كما فصلناه. أما الجنس الثالث المختلط الناجم عن الاثنين الأولين، فأية خاصة ننسبها له؟

ابروترخس : ستشرح لي ذلك أنت على ما أعتقد .

سقراط : الله سيشرحه لك، إن أصغى إليه من الآلهة إلى أدعيتي .

ابروترخس : ادع إذن وابحث .

سقراط : ها أنذا أبحث. وبتهيأ لي يا ابروترخس، أن أحدهم قد غدا لنا الآن صديقاً.

c ابروترخس : كيف تقول قولك هذا، وأية إشارة تتبنيك بذلك؟

سقراط : أكيد أنني سأشرح لك. وأما أنت فتابع ما أقول .

---

(٤) تدخل إذن في الحد كل التعيينات الرياضية. ويضيف تيلر Taylor بحق أن عبارة «قياس بالنسبة إلى قياس» قد أضيفت لتشمل كل المبررات الصماء.

ابروترخس : تكلم وحسب .

سقراط : رحنا نتلفظ منذ لحظة فقط، بعبارتي «الأوفر حرارة والأوفر برودة». أليس كذلك؟

ابروترخس : أجل .

سقراط : أضف إليهما الأوفر جفافاً والأوفر رطوبة<sup>(٥)</sup> والأغزر والأقل غزارة، والأسرع والأبطأ والأكبر والأصغر، وجملة كل ما وضعناه سابقاً في وحدة طبيعية تقبل الأكثر والأقل.

d ابروترخس : تعني طبيعة اللامحدود؟

سقراط : نعم. وأمزج بها بعد ذلك السلالة المنحدرة أيضاً من الحد .

ابروترخس : أية سلالة؟

سقراط : التي نتكلم عنها الآن، والتي لم تضمّ شملها في وحدة. مع أنه كان علينا، كما ضمنا سلالة اللامحدود في وحدة، أن نضم أيضاً سلالة جنس المحدود في وحدة. ولكن حتى في هذه الساعة، لمن يفعلون عين الشيء بضم هذين الجنسيتين، تغدو تلك أيضاً جلية ناصعة<sup>(٦)</sup>.

---

(٥) أن الحار والبارد والجاف والرطب، كل هذه الصفات تأتي في الطبيعة، لأن أقدم طبّ قد اعترف بها كمقومات لكل الكائنات وكعلل لكل توالد (Littre VI de nat. hom. 39)، وكأساس لكل طبّ (عين المرجع، الطب القديم 1: 590) ثم التيمئس a82 والسفستي d242، والاثنتان طبعة وزارة الثقافة، دمشق 1969 ترجمة الأب فؤاد جرجي بربرارة .

(٦) لا أوافق باري Bury (165: 9) على أن تحوير جاكسون Jackson ضروري أو مفيد فقط. فلفظة «بضم συναγομενων» هي سليمة: وأفلاطون، بعد أنواع اللامحدود، سيعدد أنواع المحدود، وبضمها في وحدة فكرة شاملة مشتركة، وبهذا يظهر طبيعة سلالة الحد، التي يذكر بها الضمير (وعندنا اسم الإشارة) تلك. فهي تشمل عوامل الحد نظير المساوي والضعف وما إليها (ταυτα, τουτων 27 e, 28a). فإذا ما أولجت هذه العوامل في لامحدودية الأخلاط والأصوات وما إليها، خلقت فيها آيات بديعة من الجمال. فلا حاجة إذن إلى التغيير والتحرير .

ابروترخس : وما هي؟ وماذا تعني؟

e سقراط : أعني سلاله المعادل والمضاعف، وكل سلاله تزيل التعارض المتبادل بين الأضداد، بإدخال العدد الذي يجعلها منسجمة قابله للقياس .

ابروترخس : أفهم قصدك، فمفاد قولك على ما أفترض هو أن ثمة مواليد تنجم عن خلط هذه العوامل بعضها ببعض .

سقراط : فعلاً، بحق أبدو وكأنني أقول هذا القول .

ابروترخس : قل إذن .

سقراط : ففني الأمراض، ألا يولد تشارك هذه العوامل تشاركاً صحيحاً طبيعة الصحة؟

ابروترخس : فعلاً بكل تأكيد .

a ٢٦ سقراط : وفي الرفيع والعميق والسريع والبطيء، وهي أمور لامحدودة، إن تداخلت هذه العوامل عينها، ألا تخلق في آن واحد الحد، وتبني موسيقا برمتها على أكمل وجه؟

ابروترخس : وفي غاية الجمال؟

سقراط : وفي الشتاء القارس والصيف الخانق، إذا حلت هذه العوامل، ألا تزيل شدة البرد أو الحرارة المفرطة غير المحدودة، وتخلق في آن واحد الاعتدال والتوازن؟

ابروترخس : ولم لا؟

b سقراط : إذن من هذه العوامل، تحدث لدينا الفصول، وكل ما يصحبها من جمال وبهاء، بتمازج عوامل اللامحدود والحد؟

ابروترخس : وكيف لا؟

**سقراط** : وأعرض في قلبي عن ذكر عشرة آلاف روعة أخرى، نظير  
الرونق والقوة، يصحبان العافية، وعن ذكر غير ذلك أيضاً من  
مناقب كثيرة جداً في النفوس بديعة فاتنة. لأن الإلهة نفسها<sup>(٧)</sup>،  
عندما رأت الفساد وشر الجميع الشامل، أيها الجميل فيلُفسُ،  
ولاحظت أنه ليس فيهم حد للملذات ولا للارتواء من المتع، أبدعت  
سنةً ونظاماً يضعان حداً لها. وأنت تقول إن الإلهة قد آذت الناس  
بذلك، وأنا أقول العكس وإنها قد خلصتهم وأما أنت يا ابروترخس،  
فكيف تظهر لك؟

c

**ابروترخس** : على غاية ما يرام، يا سقراط.

**سقراط** : إن كنت تفهم عليّ، فقد تكلمت عن هذه المبادئ الثلاثة الأولى.

**ابروترخس** : اعتقد أنني أفهم: إذ يبدو لي أنك تتكلم عن جنس واحد هو  
اللامحدود وعن جنس واحد ثان هو الحد في الموجودات، وأما  
الثالث فلا أستوعب جيداً ما تبغي أن تشرح به.

**سقراط** : لأن وفرة توالد الجنس الثالث، قد أذهلتك أيها الكثير العجب.  
بيد أن اللامحدود قد وفر لنا هو أيضاً أصنافاً كثيرة، ومع ذلك  
فقد بدت هذه الأصناف وحدة، بعد أن ختمت بجنس الأكثر  
وعكسه الأقل.

d

**ابروترخس** : هذا صحيح.

---

(٧) لا يمكن أن تكون هذه الآلهة إلا أفروذيتي (الزُهرة)، لا زُهرة فيلُفسُ أي إلهة  
اللذة العارمة، المستنكرة لكل سنة أو قاعدة، بل زهرة سقراط وقد رام إن يميزها  
تماماً عن تلك c72. لأن الزهرة أفروذيتي هي والدة هَرْمُنِيَا ربة الانسجام،  
ووصيفاتها هي هورة، ربّات الفصول. راجع هِسِيْدُس، مولد الآلهة، 937، 975،  
والأسطورة اليونانية، تأليف الأب فؤاد جرجي بربارة، طبعة وزارة الثقافة  
دمشق، 1966.



سقراط : وأكيد أن الحد من جهته لا يحوي أصنافاً كثيرة، ونحن لم نعارض زاعمين أنه ليس واحداً بالطبع.

ابروترخس : وكيف يكون في وسعنا أن نعارض؟

سقراط : لا يمكن أن نعارض قطعاً. أما الجنس الثالث، فقل إنني أتكلم عنه، عندما أجعله واحداً، وهو برمته وليد الجنسين الأولين، وصيرورة إلى الوجود، ناجمة عن المقاييس المصنوعة مع الحد.

e ابروترخس : لقد فهمت.

سقراط : ولكن علاوة على الأجناس الثلاثة، كنا نتحدث فيما سبق عن جنس رابع، يجب البحث عن وجوده. فليكن بحثنا عنه مشتركاً. فانظر إن كان يبدو لك كأمر ضروري أن تحدث جميع الصائرات بسبب علة ما<sup>(٨)</sup>.

ابروترخس : إنه ليبدو لي أمراً ضرورياً. إذ كيف تصير إلى الوجود بدون ذلك؟

سقراط : إذن طبيعة الصانع لا تختلف في شيء إلا بالاسم عن طبيعة العلة. والصانع والسبب قد يقال بحق عنهما إنهما واحد.

ابروترخس : بحق.

a ٢٧ سقراط : ومن ثمة، أكيد أن المصنوع أيضاً والصائر أو المحدث، لن نجد لهما اختلافاً إلا بالاسم، على ما تقدم منذ لحظة. أم كيف ترى؟

---

(٨) قابل هذه الفكرة بما ورد في المأدبة d205، والسفستي b265، وخصوصاً التيمس a28 «إن كل محدث يحدث ضرورة عن سبب من الأسباب. إذ يستحيل قطعاً أن يحدث حدوث دونما سبب». ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة. طبعة وزارة الثقافة، دمشق، التيمس والسفستي سنة 1969.

ابروترخس : كما ترى.

سقراط : إذن أليس الصانع دوماً وبطبعه هو الذي يقود ويسبق، في حين أن المصنوع إذ يحدث، يتبع الصانع؟

ابروترخس : بكل تأكيد.

سقراط : فالعلة تغاير دون ريب عبدها في الإنتاج. وهي ليست وإياه شيئاً واحداً.

ابروترخس : ولم لا؟

سقراط : فالأشياء المحدثّة إذن، والعوامل التي تنتج تلك الأشياء برمتها عنها، قد وفرت لنا الأجناس الثلاثة.

b ابروترخس : تماماً.

سقراط : ونقول إن الجنس الرابع، مبدع الأجناس الثلاثة تلك، هو العلة. وقد دللنا بما فيه الكفاية أنها غير تلك الأجناس.

ابروترخس : العلة فعلاً غير الأجناس الثلاثة.

سقراط : وإذا فصلنا الأجناس الأربعة، من الصواب أن نعددها واحداً فواحداً، بغية تذكرها.

ابروترخس : ولم لا؟

سقراط : أقول إذن عن اللامحدود إنه الجنس الأول، وعن الحد إنه الثاني، وأقول بعد ذلك عن الوجود المختلط والمحدث إنه الجنس الثالث. وأن قلت عن علة الاختلاط والحدوث إنه الرابع فهل أنطق نكراً؟

c ابروترخس : وكيف تتطق نكراً؟

## المطلب الثاني

### الحياة الصالحة مردّها المختلط

سقراط : هيّا بنا إذن نتساءل عن الموضوع الذي يلي موضوعنا هذا، وعن قصدنا من بلوغنا هذه التفاصيل. ألم يكن هدفنا هو القصد التالي؟ كنا نبحث عن جوائز النصر الثانية، هل تحرزها اللذة أو تحرزها الحكمة. ألم يكن هذا تساؤلنا؟<sup>(١)</sup>

ابروترخس : هذا فعلاً ما كنا نتساءل عنه؟

سقراط : وإذ قد فصلنا الأجناس هذا التفصيل، ألا يحتمل أن نَفصل الآن فصلاً أفضل، في دعوانا بشأن الجائزتين الأولى والثانية، وقد تناقشنا من قبل، بهذا الصدد؟

ابروترخس : يُحتمل.

d سقراط : فهلم إذن. لقد نصرنا الحياة المختلطة على حياة اللذة والحكمة، من بعض الوجوه، فهل هذا ما جرى؟

ابروترخس : هذا ما جرى.

سقراط : فلنرَ إذن قليلاً ما هي تلك الحياة المختلطة، وإلى أيّ جنس تنتمي.

اروترخس : وكيف لا؟

---

٢ - (١) بصدد عرض هذه المشكلة وما تستدعيه من تقاسيم جديدة، راجع أعلاه

**سقراط** : نقول على ما اعتقد، إنها تنتمي إلى الجنس الثالث، لأن تلك الحياة المختلطة<sup>(٢)</sup> لا تتألف من عنصرين، بل من جميع العناصر اللامحدودة، يربطها الحد بعضها ببعض. بحيث أن هذه الحياة المظفرة قد أضحت بحق قسماً من ذلك الجنس.

**ابروتريخس** : فعلاً وبكل صواب.

**e سقراط** : فليكن ما قررنا. ولكن ما هي حياتك، يا فيلفس، عندما تكون حياة لذة لا يمازجها شيء آخر<sup>(٣)</sup> ؟ وإن قيل إنها تنتمي إلى جنس من الأجناس التي تلکمنا عنها، فإلى أي منها قد يقال إنها تنتمي بحق؟ وقبل أن تبين لي هذا الأمر، أجبني على النقطة التالية.

**فيلفس** : حسبك أن تتكلم.

**سقراط** : اللذة والألم، هل لهما حد، أو هما ينتميان إلى الأمور القابلة الأكثر والأقل؟

**فيلفس** : أجل يا سقراط إنهما ينتميان إلى الأمور القابلة الأكثر. لأن اللذة لن تكون كل خير، إن لم يكن كل خير من طبيعته لامحدوداً في كثرته وفي قابليته الزيادة<sup>(٤)</sup>.

---

(٢) إننا نتبنى طبعاً في هذا المقام تصحيح شوتز Sehütz الجنس المختلط بدل الحياة المختلطة، الواردة في المخطوطات. وجلي أن الحياة المختلطة هي نوع من الجنس المختلط ذي الانتشار الأوفر شمولاً. ولكن هذا التصحيح غير ضروري، لا بل هو نافل وفي غير محله. (المعرب)

(٣) المفهوم من ذلك هو أن الحكمة لا تمازجها، بخلاف الحياة المختلطة المؤلفة من لذة وحكمة. انظر فيما بعد ٢٢ c معنى مماثلاً للمختلط αμεικτος.

(٤) راجع من باب المقابلة تعابير كلكتيس الهانجة، في حوار غرغيس 492-494، حيث يتكلم عن رغبات شتى في تجدد مستديم، وعن قابلية لانتني لإروائها، وعن فراغ دائم الالتماس، يُصب فيه بلا انقطاع. هذه هي متعة الحياة. «الحياة في الملذات هي سيل عارم».

٢٨ a سقراط : ولن يكون الأم كل شرّ، يا فيلفس في هذه الحال فمن ثمة لابدّ لنا نحن الاثنين، أن نبحث عن شيء يغيّر طبيعة اللامحدود، كي يؤتي الذات قسطاً من الخير. وهذا الشيء فليكن في نظرك من جملة الأمور اللامحدودة. ولكن يا ابروترخس ويا فيلفس، في أيّ من الأجناس المذكورة، نُنزل الحكمة والعلم والعقل دون أن نأثم؟ إذ يبدو لي أن المجازفة ليست ببسيّرة، إن أصبنا أم لا، في الجواب على سؤالنا الحاضر.

فيلفس : إنك تجلّ إلهك، يا سقراط، إجلالاً.

b سقراط : وأنت إلهتك، يا صاح. غير أنه لابدّ من الإجابة على سؤالنا.

ابروترخس : وأيم الحق، إن سقراط ينطق بالصواب. ولابدّ من الإذعان له.

فيلفس : ألم تختار يا ابروترخس، أن تتوب منابي في الكلام؟

ابروترخس : بكل تأكيد. إلا أنني الآن أكاد أحرار في أمري. فأسألك يا سقراط، أن تكون أنت نفسك المعبر عن أفكارنا، كي لا نخطأ بحث مصارعك ولا نتلفظ بعبارة نابية ناشزة.

سقراط : لابدّ لي من مطاوعتكم، يا ابروترخس. وأنت لا تفرض عليّ أمراً شاقاً. ولكن هل أزعجتك حقاً وأقلقتك، عندما رحلت عن مداعبة أفخم -

c على جد قول فيلفس - العقل والعلم، واسأل إلى أي جنس ينتميان؟

ابروترخس : لقد أقلقنتي كل القلق، يا سقراط.

سقراط : إن الجواب كان سهلاً. لأن كل الحكماء متفقون<sup>(٥)</sup>، ويفخرون حقاً بذلك، على أن العقل هو لنا ملك السماء والأرض. ومحتّم

---

(٥) كل التفاصيل في هذا المقام مقصودة، تمهيداً لما يلي من تدليل محوره العقل: فمن ذكر العلم والعقل، في حين أن التعارض القائم هو بين اللذة والحكمة، إلى تحذير سقراط من خطر الاستخفاف والتحقير، إلى تهجم فيلفس في ازدياء على إله سقراط، إلى تحفظ ابروترخس وتخوفه، وأخيراً لتشجيع هذا الأخير، إجماع الفلاسفة وتأييدهم لموقف سقراط، كل هذا مدروس ومركز تركيزاً دقيقاً.

أنهم يجيدون في قولهم. ولكن إن شئت فلنقم بالبحث عن الجنس  
المبتغى بحثاً مطوّلاً.

d ابروترخس : تكلم كما تشاء، ولا تحسب معنا يا سقراط، حساب أيّ تطويل، إذ  
إننا لن نضايقك.

سقراط : لقد أحسنت. ولنبدأ في تساؤلنا على النحو التالي.

ابروترخس : وكيف؟

سقراط : عن الموجودات برمتها، يا ابروترخس، وعن هذا الذي نسمّيه  
الكون، أنقول إن قدرة اللا معقول والقدر الأعْمى والاتفاق تديره؟  
أم نقول عكس ذلك، كما كان يقول أسلافنا، إن عقلاً وفكراً عجيّباً  
ينظمه ويسوسه<sup>(٦)</sup> ؟

e ابروترخس : لا تتعارض قضيتان تعارض هاتين القضيتين يا سقراط العجيب.  
لأن القضية الأولى التي تشير إليها الآن مردودة، لا بل هي  
ضرب من الزندقة. وأمّا القضية الثانية القائلة بأن العقل يزين  
الموجودات طراً وينظمها ويسوسها، فما تبديه رؤية الكون  
والشمس والقمر والكواكب ودورانها من مظاهر، كل هذا جدير  
بأن ينيّر تلك القضية ويدلّل عنها. وأنا من جهتي لن أجهر أبداً  
برأي يعارضها، ولن اعتقد يوماً من الأيام اعتقاداً آخر.

سقراط : أتريد إذن أن توافق الأقدمين نحن أيضاً، على رأي أجمعوا عليه<sup>(٧)</sup>،  
وهو أن العقل ينظم الكون ويسوسه. وأن لا نحسب أنه يجب أن نردد

a ٢٩

---

(٦) نجد في السفستي c265 عين الطريقة لطرح مشكلة على الكون. إلا أن اختلاف اللهجة  
في الأجوبة يلفت الانتباه. فثَبَّتِ السَفْستِي كان قد يتردّد في الحكم للعلّة العاقلة بإدارة  
الكون، لو أن حافز الاحترام لا يدفعه إلى الأخذ برأي سقراط. وهنا على عكس ذلك،  
ينتكر ابروترخس من تلقاء نفسه لكفر الجحود.

(٧) بشأن هؤلاء الأسلاف راجع من المقدمة الفصل 3: 2، 2، والقضية التي يتبناها في هذا  
المقام الرجل الحاذق، سوف تكون قضية «علماء» الشرائع، 889 وما يلي.

فقط أقوال الغير دون مجازفة، بل أن نخاطر ونشاطهم الملامة،  
حينما يهبط رجل متحلق، ويدعي أن الموجودات ليست على ما نقول  
من ترتيب وانسجام، بل أنها بلا نظام؟

ابروترخس : وكيف يمكن أن لا أريد ذلك؟

سقراط : هيا إذن، وتأمل جيداً البرهان الطارئ علينا الآن بصدد هذه  
الأمور.

ابروترخس : حسبك تتكلم.

سقراط : إننا لنلاحظ أن العناصر التي تتألف منها طبيعة أجسام الأحياء  
طراً أي النار والماء والهواء... والتراب أيضاً، كما يقول البحارة<sup>b</sup>  
الذين ترهقهم العواصف<sup>(٨)</sup>، توجد في تنظيم الكون برمته.

ابروترخس : قولك أيضاً طيب جداً. لأننا في عواصف حقيقية، بسبب  
المصاعب المغلقة التي تثيرها مناقشاتنا الحاضرة.

سقراط : هلم إذن وخذ فكرتي هذه عن كل من العناصر القائمة فينا.

ابروترخس : وأية فكرة؟

سقراط : أن كلاً منها يوجد لدينا زهيداً وضئيلاً، وغير صاف على حال  
من الأحوال وفي جهة من الجهات، وقد خلا مما يليق بطبيعته  
من الاقتدار. وما تتخذ من فكرة عن كل من تلك العناصر،  
اعتبر أنها تطبّق على جميعها. فالنار مثلاً هي فينا، وهي أيضاً  
في الكون.

c ابروترخس : ولم لا؟

---

(٨) قابل بما ورد عند إيسخلس في رواية أغمنن 899، وقد ظهرت الأرض بعد اليأس  
للبحار، «وانجلت السماء بضئائها المستعذب بعد ادلهام العاصفة».

**سقراط** : فالنار فينا إذن زهيدة وضعيفة وضئيلة، وأما النار الكائنة في الكون فهي مدهشة بوفرتها وجمالها وكل اقتدارها الطبيعي<sup>(٩)</sup>.  
**ابروترخس** : إن ما تتطرق به لصحيح جداً.

**سقراط** : وما بالك؟ هل نار الكون تتغذى أو تتولد أو تستمد بدءاً، من النار التي فينا، أو على عكس ذلك، ناري ونارك ونار الأحياء الآخرين تستمد جميع الأمور المذكورة هذه من نار الكون؟  
**ابروترخس** : إنك لتسأل عن أمر لا يستحق الجواب البتة.

**d سقراط** : هذا صحيح. إذ أعتقد أنك ستجيب عين الجواب، عن التراب القائم في الأحياء على هذه الدنيا، والتراب المنتشر في الكون. وكذلك ستجيب الجواب عينه، عن العناصر الأخرى كلها التي سألتك عنها منذ قليل. فهل هذا هو جوابك؟

**ابروترخس** : أجل، إذ أي امرئ صحيح العقل إذا ما سئل يبيد رأياً آخر؟  
**سقراط** : لا أحد تقريباً. ولكن اتبع ما يلي وينجم عن هذه القضية. لأننا حين نرى هذه العناصر جميعها، التي تكلمنا عنها منذ لحظة، متجمعة ومستقرة في حي واحد، أفلا نسميها جسماً؟

**ابروترخس** : ولم لا؟

**e سقراط** : فاعتقد إذن عين الاعتقاد، عن ذاك الكائن الذي ندعوه العالم. لأنه على نفس الطريقة قد يكون من بعض الوجوه جسماً، مؤلفاً من عين العناصر.

---

(٩) وعين الفكرة يعبر عنها اكسفون. في «أحداثه الجديرة بالذكر» 1: 4: 8، حيث يقول: «إن جسمك، على ما تعرف، لا يحتوي سوى قسط زهيد، من كمية التراب الهائلة الموجودة، ومن كمية المياه الضخمة الموجودة. ومن الأحجام التي تولفها بقية العناصر، لم تتل أيضاً إلا قسماً صغيراً لتركيب بدنك».



ابروترخس : ما نقول في غاية الصواب .

سقراط : فهل إذن ما لدينا من جسد يتأتى برمته من ذلك الجسم، جسم الكون؟ أم هذا الأخير يتغذى من الجسد الذي لدينا، بعد أن استمد كل الأمور التي تحدثنا عنها منذ لحظة، وهو لا يفتأ يحافظ عليها؟

ابروترخس : وهذا السؤال الآخر، يا سقراط، لا يستحق الجواب .

a ٣٠ سقراط : وما رأيك؟ هل هذا التالي يستحقه أو ما عليك نقول؟

ابروترخس : فسر أي سؤال؟

سقراط : الجسد الذي لديك، ألا نصرح أنه قد أحرز نفساً .

ابروترخس : من الواضح أننا نصرح بذلك .

سقراط : ولكن من أين يكون قد استمد النفس، يا عزيزي ابروترخس، إن كان جسم الكون قد اتفق له أن لا تتعشه ولا تحببه النفس، ولم يحرز عين الكمالات التي أحرزها جسدنا، وانطوى أيضاً على كمالات أبهى من كل النواحي<sup>(١٠)</sup> ؟

ابروترخس : جلي يا سقراط، إن جسدنا لم يستمدها من أي مصدر آخر .

b سقراط : إذن نحن لا نعتقد، والأجناس أربعة، الحد واللامحدود والمختلط وجنس العلة الموجود كرابع في الأشياء برمتها، أجل لا نعتقد أن هذا الجنس، المقدّم لأجسادنا أرواحها، والقائم على تمرينها وترويضها، والموفر لها التطبيب إن اعتلت، والمركب في الأجساد

---

(١٠) يقول اكسفون في عين المرجع المذكور سابقاً: «أتحسب إذن أن العقل لا يوجد في مكان آخر، وأنتك الوحيد الذي استلبه لا أدري من أين، وأن تلك الأجرام الهائلة الضخامة، ذات العدد اللامحدود، قد تمكنت من أن توزع في نظام بديع جداً، دون فعل عقل منظم؟ وقد استشهد شيشرون بهذا النص، في كتابه الطبيعة الإلهية 3: 28، حيث يقول «من أين نكون قد اختطفنا نفسنا، إن لم يكن في العالم نفس؟» راجع له أيضاً التسكولانيات 5: 38، وفي العرافة 1: 110، 2: 26 الخ.

الأخرى آيات غير هذه، والمداوي لها والمعالج، يدعى من جهة كل حكمة وكل نوع أو فرع للحكمة، ومن جهة أخرى، في حال أن الأجناس ذاتها وعينها توجد في السماء على شمولها، وتوجد فيها بأحجام ضخمة، فضلاً عن أن هذه الأجناس هي هنالك بهيئة صافية، أجل وأيم الحق، لا نعتقد أن جنس العلة لا يستتبط في هذه العناصر طبيعة أبهى وأجل وأشرف الجواهر<sup>(١١)</sup>.

c ابروترخس : كلا، مثل هذا الأمر، إن كان واقعياً، فلن يجد له تعليلاً.

سقراط : وإذا ليس هذا الأمر واقعياً، فالأفضل إذن أن نتبع الاعتقاد الآخر ونقول - وهذا ما ردّدناه مراراً - إنه يوجد في الكون كثير من اللامحدود، وقدر كاف من الحد، وعلة ليست بضئيلة، تهيمن على الأجناس، تزينها وتسوسها، وتنظم الأعوام والفصول والشهور، وتدعى ربما بكل حق حكمة وعقلاً.

ابروترخس : بكل حق دونما ريب.

سقراط : ولكن لا يمكن أن تحدث الحكمة ولا العقل، في وقت من الأوقات، دون النفس.

d ابروترخس : فعلاً لا يمكن ذلك.

سقراط : إذن عليك أن تقول إن في طبيعة زفس، نفساً ملكية وعقلاً ملكياً، نشأ فيها بقدرة العلة، وفي الآلهة الآخرين، كمالات أخرى تسمى بما يطيّب لكل منهم.

ابروترخس: بكل طيبة خاطر.

---

(١١) لفظة «طبيعة» تبدو هنا وكأنها حشو، وهكذا أعلاه في المقطع e25، حيث يقول «طبيعة الصحة عوضاً عن الصحة» فقط. وهذا الاستعمال متوارد، لا سيما في الحوارات الأخيرة بعد فينرس. وهو استعمال مأنوس لدى أرسطو (انظر بونتس 8/867). ثم راجع بهذا الصدد كامبيل، جمهورية أفلاطون، 2 ص L. Campbell, on Plato's use of language 320.

سقراط : فعليك أن تحسب، أننا لم ننطلق عبثاً ببرهاننا هذا، بل أنه من جهة نصير لأولئك الحكماء<sup>(١٢)</sup>، الذين أعلنوا منذ القدم، أن العقل يحكم ويسوس العالم على الدوام.

ابروترخس : فعلاً إنه نصير لهم.

e سقراط : وهو من جهة أخرى يقدم جواباً لبحثي عن انتماء العقل، أن العقل ينتمي إلى جنس، قلنا عنه إنه جنس العلة الشاملة. وهذا الجنس في نظرنا أحد الأجناس الأربعة. وهكذا تحصل الآن بلا ريب على جوابنا.

ابروترخس : لقد حصلتُ وعلى جواب شافٍ جداً. مع أنه فاتتني أنك كنت تجيب على سؤالي<sup>(١٣)</sup>.

سقراط : إن المداعبة، يا ابروترخس، تسمي أحياناً استرخاءً، وراحةً من عناء الجهد.

ابروترخس : لقد أجدت في قولك.

سقراط : إننا بينا الآن تبياناً ربّما معتدلاً لائقاً، يا صاحبي، إلى أيّ جنس ينتمي العقل، وأيّة اقتدارٍ قد أحرز.

a<sup>٣١</sup> ابروترخس : فعلاً إنه أكيد جداً أننا بينّا ذلك.

سقراط : وكذلك قد ظهر سابقاً بلا ريب الجنس الذي تنتمي إليه اللذة.

ابروترخس : تماماً.

سقراط : ولنتذكّر أيضاً بشأن الاثنين ما يلي: أولاً أن العقل مجانس للعلة، ويكاد أن يكون من جنسها، وأن اللذة ثانياً هي لامحدودة، وأنها تنتمي إلى جنس ليس له ولن يكون له أبداً في ذاته ومن ذاته، لا بدء ولا وسط ولا نهاية.

b ابروترخس : سنذكر ذلك. وكيف لا؟

---

(١٢) يسمي انكسغورس العقل «السيد المطلق» (حوار اكرانلس ٤١٣ c) والعلة الشاملة القصوى (فيذن ٩٧ b).

(١٣) إن فعل الدهشة والمداعبة، يكمن ربما في صيغة الاستنتاج، المرجأ في كياسة وظرف.

# الفصل الثالث

## أصناف اللذة والحكمة

### المطلب الأول

#### اللذة

### البحث الأول

#### نشأة اللذة

المادة الأولى: اللذة والألم والحالة المحايدة.

سقراط : علينا بعد البحث السابق، أن نرى أين يحلّ كلٌّ من اللذة والحكمة، وبسبب أيّ انفعال يحدثان، عندما تحدث هذه أو تلك. فنتأمل اللذة أولاً. لأننا كما امتحنا جنسها قبل جنس الحكمة، كذلك ننظر في أمورها قبل نظرنا في أمور تلك. هذا ولن نستطيع أبداً أن نمحص جوهر الألم دراسة وافية، إذا فصلناه عن اللذة<sup>(١)</sup>.

ابروترخس : إن توجّب أن نتبع هذه الطريقة، فلنتبعها.

سقراط : وهل يبدو لك ما يبدو لي، بشأن مولدهما؟

---

١ - (١) راجع فيذن c60 حيث يقول: «رأساهما مربوطان معاً».

c ابروترخس : وما يبدو لك؟

سقراط : يتهيأ لي أن الألم واللذة كليهما يتولدان من طبيعتهما في الجنس المشترك.

ابروتريخس : أيها العزيز سقراط، ذكرنا بما تريد أن تشير إليه من الأمور التي تحدثنا عنها سابقاً، عندما تستعمل لفظة المشترك.

سقراط : سيكون لك ذلك قدر الإمكان، يا صديقي المدهش.

ابروتريخس : لقد أحسنت في قولك.

سقراط : فلنحسب إذن أن المشترك هو الذي قلنا عنه إنه الثالث بين الأجناس الأربعة.

d ابروترخس : أي الجنس الذي جعلتَ تتحدث عنه بعد اللامحدود والحد، وفيه وضعتَ على ما اعتقد، الصحة والانسجام<sup>(٢)</sup> ؟

سقراط : أجدت غاية الإجابة في قولك. فنبه ذهنك الآن ما استطعت.

ابروتريخس : تكلم أنت فقط.

سقراط : أقول إذن، إذا انحل الانسجام فينا نحن الأحياء، فحينئذ يحدث مع الانحلال وفي ذاك الوقت عينه، تحلل طبيعتنا وتولد الآلام.

ابروتريخس : نقول أمراً يداني الحقيقة جداً.

---

(٢) قال سقراط في المقطع a26: «كل ضرب من الموسيقى». ويقول ابروترخس في هذا المقام: «انسجام». وهو خطأ متعمد معن عنده، تمهيداً لمفهوم «الانسجام الحيوي». ففي نظر هيبوكراتس، نظام الحياة، (ليتر 65: 482Littre) يحيا الكائن الحي وينمو «بتوازي الانسجام». قابل بهذا الرأي حديث الطبيب إركسيمخس (المأدبة 7/186) حيث يقول: للجسم كما للقيثارة، اعتدال في التوتر والتوازن (فيذن a-d86، 91-94)، يقضي عليه المرض (فيذن 86)، والشيخوخة (إيبكراتس، في مقتطفات أثينيئس d57:3).

سقراط : ثم إذا عاد الانسجام، ورجع إلى طبيعته المألوفة، يجب القول إن اللذة تتولد<sup>(٣)</sup>، إذا كان لابد من التعبير بأسرع ما يمكن، وبعبارات وجيزة عن أمور عظيمة.

e ابروترخس : اعتقد يا سقراط، أنك تتطرق بالصواب. ولكن فلنحاول أن نتحدث عن هذه الأمور عينها بجلاء أوفر.

سقراط : أليس التأمل بشؤون العوام الواضحة أسهل من بعض الوجوه؟

ابروترخس : أية شؤون؟

سقراط : الجوع، من جهة، هو ضرب من الانحلال والألم.

ابروترخس : أجل.

سقراط : والأكل من جهة أخرى، إذ يغدو معاودة امتلاء، يمسي لذة.

ابروترخس : أجل.

a ٢١ سقراط : والعطش أيضاً هو فساد وألم وانحلال. أما قدرة الرطوبة عندما

تعود وتملأ الجاف فهي تصبح لذة. ثم إن الانقسام والانحلال المخالفين للطبيعة، إذا كانا انفعالين ناجمين عن القيظ، فهما مصدر ألم. أما استعادة الحالة المجارية للطبيعة بالبرودة، فهي تولد اللذة.

ابروترخس : هذا صحيح جداً.

سقراط : وتجمد المادة الرطبة، الناجم عن برد قارس خلافاً للطبيعة،

هو ألم وترح. ولكن إذا عادت العناصر المتجمدة إلى حالتها

وأصبحت مائعة، فسيرها حسب الطبيعة لذة. وبكلمة واحدة

افحص إن كان يبدو لك معقولاً، قول من يصرح أن الصنف

b

---

(٣) راجع التيمئس c64، طبعة وزارة الثقافة، دمشق 1969. ففيه يضيف أفلاطون عامل

العنف والتواتر إلى ظاهرتي الانحلال واستعادة التآلف. راجع المقدمة، الفصل الرابع،

المطلب الثالث: المذهب الأخلاقي في الفيلسوف.

الناشئ عن اللامحدود والحد، والصائر حياً وفقاً للطبيعة، وهذا بالضبط ما كنت أقوله من قبل، عندما يفسد، ففساده ألم وحزن. إلا أن سيره إلى ماهيته الذاتية في كل أفراده، واستعادة هذه الماهية أو الرجوع إليها، هو لذة للجميع<sup>(٤)</sup>.

ابروترخس : فليكن ذلك إذ يبدو لي صحيحاً بمثابة صيغة شاملة.

سقراط : فلنفرض إذن أن في كل فئة من فئتي الانفعالات السابقة، ضرباً واحداً من الألم واللذة.

ابروترخس : فليستقر فيها.

c سقراط : واحسب الآن، بناء على تلك الانفعالات، ما تتوقع النفس ذاتها من ملذات، وما ترجوه منها قبل حصوله، لذياً ومشجعاً، وما تتوقع النفس من آلام وحسرات، رهيباً أليماً.

ابروترخس : لأن ذلك التوقع، هو فعلاً ضرب آخر من اللذة والألم يحدث في النفس بالذات، بعزلة عن الجسد، في غصون تحسبها وانتظارها.

سقراط : إن تقديرك لصحيح. وأنا اعتقد، وهذا على الأقل هو رأيي، أن مسألة اللذة ستكون واضحة في هذين الضربين من الألم واللذة لأنهما صافيان بلا اختلاط على ما يبدو<sup>(٥)</sup>. فهل جنس اللذة برمته مستحب يتاق إليه، أو يجب أن نتوق إلى جنس آخر من الأجناس، التي سبقنا وتحدثنا عنها؟ أما اللذة والألم وكذلك

d

---

(٤) بشأن المراجع إلى النصوص الطبية، انظر من مقدمتنا الفصل الثالث، البحث الثالث، المادة الثالثة، الحاشية الأولى.

(٥) هذان الضربان صافيان لا اختلاط لهما بالحكمة خصوصاً. لأن الحكمة من هذه الناحية منافسة اللذة، وهي وحدها «مستحبة في كل جنسها» d62 ولم يدر الكلام إلى الآن على امتزاج اللذة بالألم.

الشعور بالحر والبارد وكل ما شاكل ذلك، فيجب التوق إليه تارة، وتارة الإعراض عنه. لأن مثل هذه المشاعر ليس الخير، بل يحتمل أن يتخذ بعضها أحياناً، وفي ظروف معينة طبيعة الخير.

ابروترخس : ما نقول في غاية الصواب. لأنه في هذا الاتجاه تقريباً، يجب أن نبدي تساؤلاتنا عما نتعقبه الآن.

e سقراط : فلننظر إذن أولاً إلى النقطة التالية. أن صح حقاً ما قيل، من أن الأحياء إذا دب فيهم الفساد أصابهم الألم، وإن تعافوا ونجوا نالتهم اللذة، انطلاقاً من هذه الحقيقة، فلنفكر بشأن من لا يدب فيهم الفساد ومن لا يحتاجون إلى التعافي، في مثل كل من هؤلاء الأحياء، أية حالة يجب أن تكون حالتهم، عندما يكونون على مثل هذا الوضع؟ انتبه كل الانتباه، ثم أجب. ألا تحتم الضرورة في مثل تلك الحال أن لا يشعر كل حي بأية مضايقة أو متعة، لا كبيرة ولا صغيرة؟

ابروترخس : فعلاً، تحتم الضرورة ذلك.

سقراط : حصلت لدينا إذن حالة ثالثة، هي نظير الحالة التي نتحدث عنها، قائمة إلى جانب حالة المسرور المتمتع وحالة المقهور المتألم؟<sup>(٦)</sup>

a ٣٣

(٦) هذه الحالة المحايدة تُعرّف في الجمهورية c583- a584 على أنها هدأة السكينة. والحال أن السكينة والحكمة تتساوقان: الطبع الفطن الهادئ (e604) والتعارض الجدلي. بين الحكمة واللذة بغية الحكم على قيمة كل منهما، يستغل في هذا المقام لصالح حياة وادعة إلهية صرف، لم يقل عنها إنها ممتعة إلا على الحيوان والإنسان. لا على الآلهة. راجع (b22- d21) من هذا الحوار.



ابروترخس : ولم لا؟

سقراط : تنشط إذن وتذكر هذه الحالة. لأن تذكرها، في قضية اللذة وفصل هذه القضية، أو التغافل عنها ليس بالأمر اليسير. ولكن إن شئت فلننقص أمرها قليلاً بإيجاز.

ابروترخس : قل أيّ أمر.

سقراط : أنت تعلم أنه لا شيء يمنع، من اختار حياة الحكمة، من إن يعيش على هذه الطريقة.

ابروترخس : تعني طريقة الحياة، بين اللذة والألم.

b سقراط : أجل، إذ قد قيل آنذاك، في المقابلة بين حياة وحياة، إن من يختار حياة العقل والحكمة، مفروض عليه أن لا يتمتع أية متعة، لا كبيرة ولا صغيرة.

ابروترخس : قد قيل ذلك على هذا النحو بالذات.

سقراط : تلك إذن تكون حالة ذاك الإنسان. ولا يستغرب قطعاً أن تكون حياته أدنى إلى حياة الله من أية حياة أخرى.

ابروترخس : فليس من المحتمل إذن أن يتمتع الآلهة (متعة اللذة)، وأن يعانون الشعور المعاكس.

c سقراط : كلا ليس من المحتمل أبداً. لأن كلاً من الشعورين غير لائق بهم. إلا أننا سنعاود بحث هذه القضية، إن أفادت موضوعنا بعض الإفادة، ونزفها إلى العقل كامتياز، بالإضافة إلى الجائزة الثانية إن لم يكن في وسعنا أن نضيفها إلى الجائزة الأولى.

ابروترخس : ما نقول في غاية الصواب.

## المادة الثانية: الإحساس والذاكرة والرغبة.

**سقراط** : هذا، وأن الجنس الآخر من الملذات، أي الذي قلنا عنه إنه يخص النفس بالذات، لا يدين بولادته إلا للذاكرة.

**ابروترخس** : وكيف ذلك؟

**سقراط** : يتهياً لي أنه لابد لنا قبل ذلك، أن نستعيد إلى ذهننا ما هي الذاكرة، ولا نجازف إذا قلنا إنه يُفرض علينا قبل الذاكرة أن نستعيد أيضاً ما هو الإحساس، إن ترتب أن تمسي لنا هذه الأمور واضحة جلية كما يليق، بوجه من الوجوه.

**ابروترخس** : ماذا تقصد؟

**سقراط** : أفرض أنه لكما حدثت انفعالات في جسدنا، بعض منها ينطفئ في الجسم، قبل بلوغه النفس، فيدعها بلا انفعال<sup>(١)</sup>، وبعض يسري إلى الاثنين، ويجعل فيهما شبه اهتزاز خاص بكل منهما ومشترك.

**ابروترخس** : فليفرض لك ذلك.

**سقراط** : فإن قلنا إن ما لا يسري من الانفعالات إلى الاثنين، يفوت نفسنا، وأن ما يسري إليهما لا يفوتها ولا تنساه، إلا ننطق بغاية الصواب؟

**ابروترخس** : وكيف لا؟

**سقراط** : ولكن لا تعتقدن أبداً أنني بتحدثي عن النسيان، أصف نشأته في هذا المقام. لأن النسيان هو خروج الذكرى من الذهن. وهي في

---

٢ - (١) Cf. Locke, Entedement humain, II, 9,3. وراجع أيضاً طبيعة الأشياء للشاعر اللاتيني لوكرْتْسْيُس 391-393، حيث يقول: «ما أكثر ما يجب تحريكه فينا، قبل أن تصدم به بذار النفس وعناصرها المختلطة بأجسادنا خلال الأعضاء وقبل أن تشعر بتلك الصدمات».

كلامنا الحاضر لم تولد بعد. والتحدث عن شيء لا يوجد ولم يولد

بعد، وعن حصول فقدان له، حديث في غير محله. أليس كذلك؟

ابروترخس : ولم لا؟

سقراط : إذن بدّل الألفاظ فقط.

ابروترخس : كيف؟

a ٣٤ سقراط : عندما تلبث النفس غير منفصلة، لا تتأثر باهتزازات الجسد، فبدل

لفظة نسيان، ما كنت تدعوه الآن نسياناً، سمّه لا شعوراً<sup>(٢)</sup>.

ابروترخس : فهمت.

سقراط : أما تحرك النفس والجسد معاً، الناشئ عن انفعال مشترك، فهذه

الحركة أيضاً إنّ سميتها شعوراً فلن تنطق بلفظة غير مناسبة.

ابروترخس : ما تقول في غاية الصحة.

سقراط : فنحن الآن إذن نفهم ما نريد أن ندعوه شعوراً.

ابروترخس : ولم لا؟

سقراط : فإن قال أحد إن الذكرى هي «حفظ الشعور»، فقله صائب

حسب رأيي.

b ابروترخس : فعلاً قوله صائب.

سقراط : ولكن ألا ندّعي أن الاستدكار يختلف عن الذكرى<sup>(٣)</sup> ؟

---

(٢) راجع التيمثس b-c24: فهو يعلم أن العناصر الدقيقة من جسدنا والسريعة الحركة،

تنقل الانفعال وتبعث به إلى القوة المدركة. أما العناصر الأخرى فتوقف الانفعال ولا تحسّس به. والقديس أوغسطينوس يقول، في كلامه عن النفس «الإحساس انفعال جسماني، لا يخفي على النفس في حد ذاتها».

(٣) إن حوار الثيئييتس يستجلي فكرة «مجرد الحفظ، بالصورة المنطبعة في كتلة الشمع

191-194-195. ويوضح الاستدكار بصورة بيت الحمام، تنطلق منه الطيور ثم تعود

8/197».

ابروترخس : ربما .

سقراط : ألا يختلف عنها يا ترى بهذا الأمر؟

ابروترخس : وأي أمر؟

سقراط : عندما تستعيد النفس ما عانتها من انفعالات، شاركت فيها الجسد، وتستعيدها بدون الجسد في ذاتها على خير وجه ومن تلقاء ذاتها، فحينئذ نقول عنها إنها تستذكر . أليس الأمر كذلك؟

ابروترخس : فعلاً إنه تماماً كما بسطت .

c سقراط : ثم بعد أن تفقد ذكرى إحساس أو ذكرى معرفة وما إلى ذلك، فتعود وتقلب من جديد تلك الذكريات، في ذاتها ومن تلقاء ذاتها، فحينئذ لا نقول عن هذه كلها ذكريات، وإنما استذكارات<sup>(٤)</sup> .

ابروترخس : لقد أصبت .

سقراط : والقصد الذي من أجله، قبلت هذه التفاصيل كلها، هو التالي .

ابروترخس : أي قصد؟

سقراط : هو أن ندرك من بعض الوجوه خير إدراك وبغاية الصفاء، لذة النفس ومع اللذة الرغبة. إذ يبدو أن هذين الفعلين يظهران بعض الظهور، بتلك التفاصيل .

ابروترخس : فلنتحدث الآن إذن يا سقراط، عما يلي هذه الأمور .

d سقراط : إن الضرورة تفرض علينا، فيما يبدو، أن نتحدث عن أمور كثيرة، في بحثنا عن تولد اللذة وعن كل طبيعتها. إذ يظهر الآن أيضاً، أنه لا بد لنا أولاً من أن ندرك ما هي الرغبة وما هو مصدرها .

---

(٤) يميّز أفلاطون إذن 1 - الذكرى الانطباع وهي إحساس مختزن، و 2 - فعل العقل الذي من تلقاء ذاته وبدون انطباع جسدي: أ - يعيد إنشاء حالة عاطفية من أصل جسماني مباشرة، بدون واسطة الذكرى الانطباعية، ب - أو يعود ويحيي بالذكرى الانطباع، معرفة كان أو إحساساً أو شيئاً سبق وتعلّمه .

ابروترخس : فلنبحث إذن . فنحن لن نخسر شيئاً .

سقراط : بلى سوف نخسر بكل تأكيد، لأننا يا ابروترخس، إذا عثرنا على هذه الحقائق التي نتقصّى أمرها الآن، سوف نفقد حيرتنا بشأنها .

ابروترخس : لقد أصبت في ردك والدفاع عن نفسك . ولكن فلنحاول التحدث عما يلي هذه المقدمات .

سقراط : ألم نصرّح منذ فترة، أن الجوع والعطش وإحساساتٍ أخرى كثيرةً مماثلة هي رغبات؟

e ابروترخس : بكل تأكيد .

سقراط : فالى أي شيء يا ترى، هو عين ذاته فيها ننظر، لندعوها باسم واحد، وهي على ما هي عليه من شدة التباين؟

ابروترخس : بحقّ رب الآلهة زفس، ليست الإجابة ربما بالسهلة . ومع ذلك لابدّ منها .

سقراط : فلنعاد بحث هذه القضية من نقطة انطلاقها تلك، من الأسئلة عينها .

ابروترخس : أية نقطة بالضبط؟

سقراط : بعبارة إنه عطشان، أعني كل مرة شيئاً معيناً؟

ابروترخس : وكيف لا؟

سقراط : وهي تعني أنه فارغ؟

ابروترخس : ولم لا؟

سقراط : ولكن أليس العطش رغبة؟

a ٣٥ ابروترخس : بلى، إنه رغبة الشراب .

سقراط : أرغبة الشراب أم الامتلاء من الشراب؟

ابروترخس : أظن رغبة الامتلاء.

سقراط : والفارغ منا يرغب، على ما يبدو، في عكس ما يعاني. لأن  
الفارغ يهوى التملّي.

ابروترخس : هذه الشروح في غاية الجلاء.

سقراط : فماذا إذن؟ من هو في حالة فراغ لأول مرة، من أية ناحية  
يلامس الامتلاء، ذاك الشعور الذي لا يتأثر به الآن، والذي لم  
يتأثر به قط في الزمن الغابر؟

ابروترخس : ماذا تقصد؟

b سقراط : ألا نصرّح أن الراغب يرغب في شيء ما؟

ابروترخس : وكيف لا؟

سقراط : غير أنه لا يشتهي ما يعاني منه. فهو عطشان، والعطش فراغ.  
أما العاطش فهو يرغب في التملّي.

ابروترخس : أجل.

سقراط : ولكن قسماً من العطشان بدون شك قد يلامس التملّي من جهة ما<sup>(٥)</sup>.

ابروترخس : هذا أمر حتميّ.

سقراط : إلا أنه مستحيل على الجسد. إذ إنه فارغ على نحو ما.

ابروترخس : أجل.

c سقراط : يبقى إذن أن النفس هي التي تلامس التملّي. وجلي أنها تلامسه

بالذاكرة. لأنها بأي شيء آخر يمكنها أن تلامسه؟

---

(٥) راجع ههنا e21، والجمهورية a585. واستعارة الملامسة نجدها تقريباً في كل كتابات

أفلاطون. ونحن أنفسنا عاجزون عن تحاشيها.

ابروترخس : لا شيء لديها تقريباً تلامسه به.

سقراط : فنحن على علم إذن بما حصل لنا من نتيجة لهذه البراهين.

ابروترخس : أية نتيجة؟

سقراط : إن حديثنا السابق يثبت لنا أن الرغبة لا تتولد في الجسد.

ابروترخس : وكيف ذلك؟

سقراط : لأنه يدلنا أن سعي كل حيّ هو دوماً إلى هدف معاكس لانفعالات جسد<sup>(٦)</sup>.

ابروترخس : لا ريب في الأمر.

سقراط : والميل الرامي إلى هدف يعاكس الانفعالات، يدل على وجود ذاكرة لتلك الأهداف المعاكسة.

b ابروترخس : الأمر على ما تُبين تماماً.

سقراط : وإذ يُبين حديثنا، أن الذاكرة هي التي تهدي وتقود إلى الرغائب، فهو يبرهن أيضاً أن الشهوة والرغبة وقيادة الحي برمته وسياسته، من امتيازات النفس<sup>(٧)</sup>.

ابروترخس : كلامك في غاية الصحة.

سقراط : أن يكون الجسد عطشاً وجائعاً أو أن تكون له رغبة أخرى من هذا النوع فذلك ما لا يقبله العقل إطلاقاً.

---

(٦) كذلك في نظر كوندياك، لا يتحول «القلق أو الانزعاج، الذي نسميه احتياجاً، إلى رغبة، إلا إذا وجهته الذاكرة إلى ما ينقصه من أمر مبتغى. فشرط الرغبة ومقياسها نجدهما في «الفرق الملاحظ بين حالتين متتاليتين». Condillac, Traité des sensations, chap. III كوندياك، دراسة الإحساسات، الفصل الثالث.

(٧) وهي تتعلق بالقسم الشهواني من النفس. الجمهورية d429 والتمئس e70، طبعة وزارة الثقافة، دمشق 1969، تعريب الأب فؤاد جرجي بربارة.

ابروترخس : تلك هي الحقيقة الخالصة.

سقراط : فلنبد ملاحظة تأملية أخرى بصدد هذه الانفعالات. يبدو لي أن مرمى محاورتنا الحقيقي هو تحريضنا على الكشف عن شكل خاص من أشكال الحياة في هذه الانفعالات.

e ابروترخس : عن أي حياة نتكلم وعن أية انفعالات؟

سقراط : عن انفعال التلمي أو التفرغ وكل الانفعالات الأخرى المتعلقة بحفظ الأحياء أو هلاكهم، إن وقع أحدنا في فئة من هذه الانفعالات، فهو تارة يتألم وطوراً يتنعم طبقاً لنقلب الأحوال.

ابروترخس : هذه الأمور تقع فعلاً.

سقراط : وماذا يحدث عندما يكون في موقف وسط بين هذه الانفعالات؟

ابروترخس : وكيف يكون في موقف متوسط؟

سقراط : خلال انفعال الألم، إنه ولا شك يتألم. غير أنه يتذكر ما مر به من طيبات. وقد يكف عن التعذب. ولكنه لم يتمل بعد من تلك الطيبات، فماذا يحدث له حينئذ؟ أنعترف أم لا نعترف أنه في موقف وسط بين ضربين من الانفعالات؟

a ٣٦

ابروترخس : لابد من أن نعترف بذلك فعلاً؟

سقراط : أيتألم تماماً، أم يستمتع؟

ابروترخس : ألا وحق زفس، إنه يعاني ترحاً مضاعفاً: ترح الانفعال بما يعاني في الجسد وألم الحنين يعانيه بما يتوقع في نفسه.

سقراط : وكيف تتكلم يا ابروترخس عن ألم مضاعف؟ ألا يحدث تارة أن يكون الواحد منا فارغاً من شيء، ويقيم مع ذلك بصورة



واضحة على رجاء التلمي من ذلك الشيء؟ وأن يلبث تارة  
منقطع الرجاء؟

b ابروترخس : لا ريب في ذلك .

سقراط : ألا يبدو لك إذن، أنه عندما يرجو التلمي، يستمتع بذكره، وأنه  
في تلك الفترات عينها، يتألم مع ذلك لأنه فارغ مما يتوق إليه؟  
ابروترخس : الضرورة تقضي عليه بذلك .

سقراط : وحينئذ ألا يتألم المرء، وباقي الأحياء، ويجذل في آن واحد؟  
ابروترخس : إنه يكاد يفعل ذلك .

سقراط : وعندما يكون فارغاً، ولا أمل له في أن يحظى بالامتلاء، فماذا  
يحصل له<sup>(٨)</sup> ؟ ألا يحدث له عندئذ انفعال الترح المضاعف الذي  
استشففته أنت منذ لحظة وحسبته انفعالاً بسيطاً مضاعفاً .

c ابروترخس : إيضاحاتك صحيحة كل الصحة، يا سقراط .

---

(٨) إن ما يثيره الجوع والعطش من صور، يكون بادئ ذي بدء لذيقاً، ولا يفتأ  
مستعذباً ما دام إرواء الحاجة يعد قريب المتناول. ولكن بمقدار ما يتناسى الأمل،  
بهذا المقدار تهيج تلك الصور الرغائب، ونضحي عذاباً فوق عذاب. من ذلك  
هذان سعيير العطش. ولابد من أن نلاحظ في هذا المقام، أن أفلاطون يسلم  
بالذاكرة (أو المخيلة) الحيوانية.

## البحث الثاني

### يمكن اللذة إن تكون زائفة

المادة الأولى: حين يكون زيفها مباشراً.

سقراط : من بحثنا هذا عن ضروب الانفعالات تلك، فلنستفد الفائدة التالية.

ابروترخس : أية فائدة؟

سقراط : ما عسانا أن نقول عن تلك الآلام والملذات، أصادقة هي أم كاذبة؟ أم بعض منها صحيح حقيقي، وبعض زائف باطل؟

ابروترخس : ولكن يا سقراط، كيف يمكن أن تكون الملذات أو الآلام كاذبة زائفة؟

d سقراط : يا ابروترخس كيف يمكن أن تكون المخاوف صادقة أو كاذبة، والتحسبات واقعية أو وهمية، والظنون والتخمينات صحيحة أو زائفة<sup>(١)</sup>؟

ابروترخس : قد أجاريك في الرأي بأن الظنون يمكنها أن تكون صادقة أما تلك الأمور الأخرى، فلا أوافق أنه يمكنها ذلك.

---

١ - (١) يلاحظ أولمبيونرس أن في اللذة عنصرين (عنصراً عاطفياً وعنصراً إدراكياً). فمن جهة العاطفة، تكون اللذة خيرة أو فاسدة. ومن جهة الإدراك والمعرفة تكون صادقة أو كاذبة. وبصدد الملذات الناجمة عن حالات مرضية، «تغطي فيها اللذة عمل التفكك وتسيطر عليه»، ألا يتكلم ريبو نفسه عن حسر في الوجدان يتوقف عند الإثارة السطحية، ويتجاهل التداعي والخراب الأكيد المفرط السرعة. ريبو تحليل العواطف النفساني.

سقراط : كيف تتكلم على هذا النحو؟ إننا نثير جدلاً ليس في غاية الضالة.

ابروترخس : أقوالك صحيحة.

سقراط : ولكن علينا أن نفحص هل هي متفقة وأبحاثنا السابقة، يا ابن ذاك الرجل.

ابروترخس : لعلها متفقة.

سقراط : يجب إذن أن نعرض في حديثنا عن التطويلات الأخرى، وعن كل ما لا يتفق وإياها من الاستطرادات الهامشية.

e ابروترخس : لقد اصبت.

سقراط : قل لي إذن. لأنني في ذهول دائم لا ينقطع، بشأن المشاكل المستعصية عينها، التي سبقنا منذ لحظة وعرضناها، فماذا ترى؟ ألا توجد ملذات كاذبة خداعة وملذات صادقة؟

ابروترخس : وكيف يمكن ذلك؟

سقراط : لا أحد إذن، على ما تزعم، لا في الحلم ولا في اليقظة، ولا في حالات الجنون ولا في حالات فقدان الرشد، يتوهم أنه يتمتع البتة، ويعتقد أنه يتألم وهو لا يتألم.

ابروترخس : جميعنا نحسب يا سقراط، أن كل هذه الأمور هي على نحو ما تقول.

سقراط : أفتقال إذن عن حق، أم يجب أن نفحص هل نصيب في قولها أو لا؟

ابروترخس : لابد في رأيي من أن نتفحص الأمر.

a<sup>37</sup> سقراط : فلنحدد إذن بجلاء أوفر بعد، ما قيل منذ لحظة عن اللذة والظن.

فهل الظن أمر ما لدينا؟

ابروترخس : أجل.

سقراط : واللذة؟

ابروترخس : أجل .

سقراط : والمظنون، بكل تأكيد، هو أيضاً أمرٌ ما .

ابروترخس : ولم لا؟

سقراط : وما به يلذ المرء المستطاب، هو أيضاً أمرٌ ما .

ابروترخس : بدون ريب .

سقراط : فإن ظنّ الشيء المظنون إذن عن حقّ أو عن باطل، فهو في الحقيقة لا يُضيع ظنّه .

b ابروترخس : وكيف يمكنه أن يضيعه؟

سقراط : وإن استمتع المرء إذن بالأمر اللذيذ حقاً أم بالوهم، فواضح أيضاً أنه لن يفقد تنعمه في الحقيقة أبداً<sup>(٢)</sup> .

ابروترخس : أجل، هذا أيضاً هو الواقع .

سقراط : فعلى أي وجه إذن يا ترى، يودّ الظن أن يغدو في نظرنا كاذباً أو صادقاً<sup>(٣)</sup>، واللذة صادقة فقط، مع أن الظنّ والاستمتاع قد حظيا كلاهما بحظ متساوٍ من الواقعية .

ابروترخس : لابدّ من الفحص عن هذا الأمر .

---

(٢) إن علماء النفس لا يحضون أفلاطون، بل يردّدونه عندما يقولون مع فرانسوا بوييه: «سواء كانت اللذة صادقة أم كاذبة، وسواء كان لها موضوع حقيقي أو وهمي، وسبب خطير أو واه، فهي مع هذا كله، ورغم هذا كله ، لذة. » راجع: Fr. Bouillier, Du plaisir et de la douleur, p. 310

(٣) لابدّ أن نتذكر أن إمكان الظن الخاطئ نفسه قد انكر في عهد أفلاطون. ولقد جاهد الفيلسوف وقارع لإثباته، في حوار اكراتيس 385-387 وحوار إفثيذمس 282-288، وحوار ثييتس 170/2، 177/9، 188-201 وأخيراً في السفستي، وهذه القضية هي موضوعه الأساسي .

c سقراط : أتصرّح أنه لابدّ من الفحص عن أن الكذب والصدق يضافان إلى الظن، فيغدو بهما لا ظناً وحسب، بل ظناً ذا سمتين متعارضتين .  
أهذا ما تعني الفحص عنه؟

ابروترخس : نعم .

سقراط : بالإضافة إلى ذلك، لابد من أن نتفاهم على الأمور التالية لننتفح عليها. فهل بعض الأشياء لها مزية ما جلية، واللذة فقط هي بالضبط ما هي وكذلك الألم، فلا يصير كل منهما ذا مزية معينة؟

ابروترخس : جلي أنه لابد من أن نتفاهم على هذه الأمور .

سقراط : ولكن لا يشق على المرء البتة أن يرى أن اللذة والألم إمكانية الحصول على مزية ما . لأننا قلنا منذ أمد بعيد، إن الآلام والملاذات على السواء، تصير كبيرة وصغيرة ومتوترة .

d ابروترخس : فعلاً هذا ما قلنا تماماً .

سقراط : فإن طراً السوء على أمر من هذه الأمور، ألا نصرح أن الظن قد غدا هكذا سيئاً، وأن اللذة قد أصبحت شريرة؟

ابروترخس : ولكن ما قصدك بالضبط، يا سقراط؟

سقراط : وما رأيك إن لحق الصواب أو نقيضه أمراً من هذه الأمور؟ ألن نقول إن الظن صائب إن اشتمل الصواب، وإن اللذة قويمة إن أحرزت الاستقامة؟

ابروترخس : بحكم الضرورة .

سقراط : وإن كان موضوع الظن خاطئاً، فلا بد من الإقرار عندئذ، أن الظن خاطئ لا صائب، لأنه لم يُظنّ حتى بصواب .

e ابروترخس : وكيف نستطيع أن لا نقر؟

سقراط : وماذا يجري إن شاهدنا اللذّة أيضاً، أو لذّة ما، يخطئ كل منهما هدفه الذي به يتألم، أو الذي به يتنعم؟ اننعتهما ونقول عن كل منهما إنه صائب أو صالح أو على شيء من الصفات الحميدة؟<sup>(٤)</sup>  
ابروترخس : كلا، لا يمكن ذلك، خصوصاً إن أخطأت اللذّة هدفها.

المادة الثانية: يمكن اللذّة أن تكون زائفة حين يكون زيفها غير مباشر.

سقراط : يبدو، وأيم الحق، أن اللذّة تتولد فينا مراراً، لا على أثر ظن صائب بل كاذب.

a ٣٨ ابروترخس : وكيف لا؟ ففي مثل هذه الحالة، نقول حينئذ عن الظن إنه كاذب. أما اللذّة فلا يستطيع أحد على الإطلاق، أن يقول عنها كاذبة.

سقراط : ها إنك تذود الآن يا ابروترخس عن قضية اللذّة، باندفاع.

ابروترخس : لا أدود عنها في شيء، بل أردد ما اسمع بالضبط<sup>(٢)</sup>.

سقراط : ألا فرق عندنا، يا صاحبي، بين اللذّة إذا رافقها الظن الصائب والعلم، وبين اللذّة المتولدة في كل منا على أثر ظن كاذب وجهل؟

ابروترخس : طبعي ودون ريب، أن لا تختلفا اختلافاً طفيفاً.

---

(٤) يمكن أن تكون العاطفة خاطئة في هدفها. وشأنها في ذلك شأن الحكم العقلي، وهذا رأي ابروكلس: Proclus ap. Olympiodore, p. 70-71 Stalbaum وفي نظر فريه Féré، يكون الهيجان مرضياً «عندما يحدث بلا سبب دافع كاف» راجع ريبو تحليل العواطف النفساني، ص 63: O. C. Psychologie des Sentiments, apud Ribot p. 63.

٣ - (٢) فمّن يسمع؟ في نظر أريستوبس «لا تختلف أية لذّة عن لذّة أخرى ولا تريدها متعة وبهجة». (نيجيس اللانترتي 2: 85). وما ذلك إلا لنفي كل فرق في القيمة بين لذّة ولذّة. ونسبية القيم هذه ونسبية الحقيقة البروتاغورية، لهما أسس واحدة: هي اللذّة الحاضرة (نيجينس 86) والشعور الحاضر (ثيتتس b166). واللذّة والرغبة هما إحساسان (b146). ولذا استطاع أفلاطون أن يفسر الواحدة بالأخرى، دون إساعة في التأويل.

سقراط : فهيا نتأمل إذن في ما بينهما، من فرق واختلاف.

b ابروترخس : بأشر من حيث يظهر لك ذلك الفرق.

سقراط : إنني أبأشر من هذه الناحية.

ابروترخس : من أية ناحية؟

سقراط : إننا نعترف أن الظن هو تارة كاذب، وتارة صادق.

ابروترخس : إنه لكذلك.

سقراط : ويتبع هذين غالباً التمتع والترح. وأنا أعني بهذين، الظن الصادق والظن الكاذب. وهذا ما أخذنا نقوله منذ لحظة.

ابروترخس : لقد أصبت تماماً.

سقراط : ألا ينجم الرأي كل مرة، وكذلك الشروع في الفصل بين رأي ورأي، عن الذاكرة والإحساس؟

ابروترخس : هذا أكيد جداً.

c سقراط : ألا نعتقد إذن أننا نجري حتماً على هذه الطريقة، في هذه الأمور؟

ابروترخس : وكيف؟

سقراط : أأستتتترف أنه يحدث غالباً، لمن يرى عن بعد أشياء لا يميزها بكل جلاء، أنه يروم أن يميز أي شيء بالضبط يرى؟

ابروترخس : يمكنني أن أعتترف بذلك.

سقراط : ألا يتساءل هذا المرء في ذاته بعد ذلك، على النحو التالي؟

ابروترخس : كيف يتساءل؟

d سقراط : «ما عسى أن يكون يا ترى، هذا الذي يتراءى لي، منتصباً إلى جانب الصخرة تحت شجرة؟» ألا يبدو لك أن المرء قد

يوجه لذاته هذه التساؤلات، إذا ما رأى مثل هذه الأشياء تتخايل أمامه؟<sup>(٢)</sup>

**سقراط** : ألا يقول مثل هذا المرء بعد ذلك، وكأنه يجيب نفسه أن ذاك الشيء هو إنسان، وقد يوفق في قوله؟<sup>(٣)</sup>

**ابروترخس** : وقد يوفق تماماً دون ريب.

**سقراط** : وقد ينخدع أيضاً، ولعله يعلن أن الشيء المشاهد هو تمثال، من صنع بعض الرعاة.

**ابروترخس** : قد يحدث ذلك بكل تأكيد.

**سقراط** e : وإن وجد أحداً إلى جانبه، فنقل بالصوت إلى القوائم بجواره ما كان يناجي به نفسه، وعاد وتفوه بتلك الكلمات الباطنية، فصار هكذا قولاً، ما كنا نسميه من قبل رايأ وظناً؟

**ابروترخس** : ولم لا؟

**سقراط** : أما حين يكون منفرداً، فهو يفكر بهذا الأمر عينه في نفسه، وهو يواصل طريقه أحياناً، يجترّ هذه الأفكار مدة زمن أطول<sup>(٤)</sup>.

**ابروترخس** : فعلاً هذا ما يجري تماماً.

**سقراط** : فما رأيك إذن؟ هل يبدو لك بشأن هذه الأمور، ما يبدو لي بالضبط؟

---

(٢) إن أفلاطون في هذا المقام على اتفاق وعلم النفس الحديث، إذ يعد الإدراك تفسيراً للاحساس بإسهام الذاكرة. فكل إحساس ينطوي، في نظره، على حكم عفوي وفي حال الارتياح، على حكم معلل، به يتعرف مجدداً على الشيء، بتصنيفه في ذكرى تخطيطية ما، ذكرى رجل مثلاً.

(٣) لا يصيب شوره Shorey إذ يترجم كلمة επιτυχως وهي تعني «بتوفيق»، «ربما خطأ». لأن معنى الاتفاق الذي تنطوي عليه اللفظة، هو دوماً اتفاق موفق. راجع إسكرايتس 12: 30: 220، ابلوترخس، سيسفس c391 الخ.

(٤) قابل بما ورد في حوار ثينيتس e189- a190، وحوار السفستي e263- b264.



ابروترخس : وماذا يبدو لك بالضبط؟

سقراط : يتهياً لي أن نفسنا تشبه حينئذ كتاباً.

ابروترخس : وكيف ذلك؟

a ٣٩ سقراط : عندما تتواطأ الذاكرة والحواس، وتتواطأ معها انفعالات الشعور تلك التي تمت إلى الحواس، فهذه كلها تبدو لي حينئذ وكأنها تخط أقوالاً في أنفسنا.

وحين يخط انفعال الشعور هذا أقوالاً صادقة، يردنا وينشأ فينا ظنّ صادق، وأقوال صادقة ناجمة عن الظن الصادق. ولكن عندما يخط مثل هذا المسجل كتابات كاذبة، ينجم عنها ظنون وأقوال مناقضة للحقيقة<sup>(٥)</sup>.

ابروترخس : إنه يبدو لي أن هذا ما يحصل فعلاً. وأنا أتقبل أقوالك على علاقتها.

b سقراط : فتقبل إذن الصانع الآخر، الذي ينشأ في أنفسنا، في ذاك الوقت عينه.

ابروترخس : أي صانع؟

سقراط : المصور الذي يرسم في النفس، مع الكاتب المسجل، صور هاتيك الأقوال.

ابروترخس : كيف يعمل هذا أيضاً ومتى، على ما نزعم؟

---

(٥) إن ملاحظة أبداها السيد مازون M. Mazon، جنبتي (يقول ديبس) خطأ إلغاء عبارة «انفعال الشعور هذا» τουτο το παθημα، بمثابة تعليق، كما فعل بدهام Badham، أو خطأ تصحيحها، فالانتقال من الجمع إلى المفرد ليس عند أفلاطون تغافلاً، وإنما انتقالاً من الحالات الخاصة إلى المبدأ العام. وهو علاوة على ذلك تمهيد للمفرد «المسجل» وقد ترجمت «انفعالات» παθηματα، بخواطر. لأن ما يسببه تلاقي وتواطؤ الذاكرة والحواس، هو عمل التأويل الذي سبق أفلاطون ووصفه c-38. ونشاطات الفكر في ذروتها، كالفكر التحليلي διανοια أو الحدسي νοησις هي كحالة نفسية، خواطر وأعمال تفكير. راجع الجمهورية d511.

**سقراط** : يعمل عندما يستمد المرء، من البصر أو أية حاسة أخرى،  
الظنون والأقوال. وبعد ذلك يرى في نفسه بوجه ما، صور  
الأشياء المظنونة والمقولة. أيتولد هذا الأمر لدينا أم لا؟

c **ابروترخس** : فعلاً إنه يتولد بكل دقة.

**سقراط** : أوليست إذن صور الظنون الصادقة والأقوال الحقيقية الصادقة،  
هي أيضاً حقيقية، وصور الكاذبة كاذبة؟  
**ابروترخس** : بلى، وبكل تأكيد.

**سقراط** : فإن أصبنا إذن في أقوالنا هذه، فلنبحث بعد عن المسألة التالية أيضاً.  
**ابروترخس** : أية مسألة؟

**سقراط** : إن كان لابد لنا، أن نفعل هذه الانفعالات، ونشعر هذه المشاعر  
بالأشياء الموجودة والصائرة، ولا نشعر بالآتية المستقبلية؟  
**ابروترخس** : هذه حالنا في الواقع، بصدد جميع الأزمنة.

d **سقراط** : ألم نقل فعلاً فيما تقدم، عن الملذات والآلام الحاصلة بواسطة  
النفس ذاتها، إنها تستطيع أن تسبق وتتولد فيها، قبل أن تتولد في  
الجسد، الملذات والآلام الحاصلة بواسطة الجسد؟ بحيث يتأتى لنا  
أن يسبق الفرح والترح ويتولد فينا، قبل حلول الزمن المقبل<sup>(٦)</sup>.  
**ابروترخس** : هذا على أتم الصحة.

**سقراط** : هل هذه الكتابات إذن والصور التي فرضنا قبل قليل تولدها فينا  
تدور حول الزمن الغابر والحاضر، لا حول الزمن الآتي<sup>(٧)</sup> ؟

---

(٦) راجع b32. لن يقبل إبيكرس ملذات أخرى أو الآماني النفس، سوى ما تستبقه هي غي ذاتها، من ذكريات الانفعالات البدنية.

(٧) الدماغ في نظر فنلون أيضاً، «هو ضرب من السجلات، يسطر فيه عدد لامحدود تقريباً من الصور والنقوش» : Fénelon, Existence de Dieu, I. I.

راجع أيضاً اعترافات القديس أوغسطينوس 10 : 8 : 14، حيث يقول: «من مماثلات الأشياء هذه، أنسج الأفعال المقبلة والأحداث والآمال».

ابروترخس : بل تدور حوله دون أدنى ريب .

e سقراط : أتقول دون أدنى ريب، لأن هذه الكتابات والتصاوير برمتها هي آمال تنتظر إلى الزمن الآتي، ولأننا نحن لا ننفك موعبين آمالاً مدى العمر كله؟

ابروترخس : فعلاً هذا ما أقول بكل تأكيد .

سقراط : هيا إذن، بالإضافة على ما قيل الآن، وأجبني على هذا السؤال .  
ابروترخس : أي سؤال؟

سقراط : الرجل العادل والتقي والصالح من كل وجه، أليس حبيب الله؟

ابروترخس : وإلى حد كبير!

سقراط : وما بالك؟ والرجل الظالم والشرير من جميع الوجوه، ألا يكون على عكس ذلك؟

٤٠ a ابروترخس : وكيف لا؟

سقراط : وعلى ما كنا نقول منذ لحظة، كل إنسان ممتلئ آمالاً وافرة .

ابروترخس : ولم لا يكون ممتلئاً آمالاً؟

سقراط : وفي كل واحدٍ منا أقوال باطنية هي ما نسميه آمالاً، أهذا أكيد؟  
ابروترخس : أجل .

سقراط : وهذه الآمال هي أيضاً دونما ريب الصور المرسومة فينا . فيرى أحداً مراراً، نضاراً ينهمر مدراراً، وعلاوة على الذهب، ملذاتٍ وافرة . أضف إلى ذلك أنه يرى نفسه مرسوماً في ذاته وهو يتنعم غاية التنعم<sup>(٨)</sup> .

---

(٨) يقول لافونتين في أمثاله: «إنهم ينتخبوني مليكاً، وشعبي يحبني: والتيجان تهطل فوق رأسي» . La Fontaine, Fables VII, 10 .

b ابروترخس : ولم لا يرى كل هذا؟

سقراط : ألا نقول إذن إن ما رُسم صادقاً من هذه التصورات، يُوهب في الأغلب للأخيار لأنهم أحباء الله، وأن نقيض ذلك يُوهب في الأغلب للأشرار. أتقول هذا القول أم لا<sup>(٩)</sup> ؟

ابروتريخس : لابدّ من قول هذا بكل قوة.

سقراط : فلدى الطالحين إذن ملذات، لا ثقل عما لدى الصالحين منها، قد رسمت فيهم صوراً. بيد أنها كاذبة من بعض الوجوه.

ابروتريخس : ولم لا؟

سقراط : فالأشرار في أغلب الأحيان، يبتهجون بمتع كاذبة، والأخيار من البشر ينعمون بمباهج صادقة.

c ابروترخس : إنك لتتطرق بأمر حتمية.

سقراط : ففي أنفس الناس إذن، طبقاً لبراهيننا الحاضرة، ملذات كاذبة. وهي مع ذلك تحاكي الصادقة، ولكن في صورة تحمل بقدر وافٍ على السخرية. كما أن في تلك الأنفس أتراحاً كاذبة.

ابروتريخس : فيها هذه وتلك.

سقراط : إذن، لقد كنت أقول إن الظن هو دوماً حقيقة وواقع، لمن يظن على الإطلاق، غير أنه أحياناً لا يتناول لا الأشياء الحاضرة ولا الغابرة ولا المستقبلية.

ابروتريخس : صحيح كل الصحة.

سقراط : وكنت أقول، فيما اعتقد، إن هذه الأخطاء هي التي تُنتج حينئذ الرأي والظن الكاذب والاعتقاد الباطل. أليس كذلك؟

---

(٩) إن ديموكرتس في مقطوعتيه 58 و292، يعارض آمال العقلاء بأحلام الأغبياء. قابل ذلك بفيلسوف a12.

d ابروترخس : بلى .

سقراط : فما رأيك إذن؟ ألا يترتب علينا أن نمنح الآلام والملذات لقاء ذلك، وضِعاً يشابه هذه الأوضاع في الظن والاعتقاد الباطل؟

ابروترخس : وماذا تعني؟

سقراط : أقول إن التمتع هو دوماً حقيقة وواقع، لمن يتنعم على الإطلاق، مهما كان تنعمه ومهما بلغ من مقدار. إلا أنه لا يتناول أحياناً الأشياء الحاضرة ولا الغابرة، ولا يتناول غالباً الأشياء المستقبلية، ومن المحتمل في الأغلب، أن لا يتناول أشياء قابلة لأن تحدث أبداً<sup>(١٠)</sup>.

ابروترخس : تحكم بالضرورة، أن تكون هذه الأمور على النحو الذي تبيّنه، يا سقراط.

سقراط : إذن ينطبق عين القول على المخاوف والرغائب، وجميع ما شاكلها من الأهواء، وهو أن أمثال هذه الانفعالات ونتائجها هي أحياناً جميعها كاذبة.

ابروترخس : فعلاً لقد أصبت تماماً.

سقراط : فما بالك؟ هل نستطيع أن نقول إن الظنون لا تمسي شريرة وفاشلة، إلا عندما تغدو كاذبة؟

ابروترخس : لا تمسي شريرة على غير وجه.

a٤١ سقراط : واعتقد حقاً أننا ندرك أن الملذات أيضاً، لا تكون شريرة إلا بكونها كاذبة.

ابروترخس : الأمر يا سقراط، على عكس ما تدّعي تماماً. إذ لن يفرض أحد تقريباً أن الآلام والملذات هي شديدة السوء بسبب زيفها، وإنما لأنها تجاري شراً عظيماً آخر شديدة الوطأة.

---

(١٠) بصدد واقعية فعل الظن أو التمتع، راجع a-b37 من هذا الحوار .

## المادة الثالثة: زيف اللذة قد ينجم عن مساومتها الألم.

سقراط : سوف نتكلم إذن بعد قليل، إن راق لنا الأمر عندئذ، عن الملذات الشريرة التي تكون ما هي عليه أي سيئة، لشرراً أو سوء ما. وإنما لابدّ لنا الآن، من أن نتحدث عن الملذات الكاذبة الزائفة، المتوفرة لنا بكثرة، والناشئة فينا غالباً على وجه آخر. إذ عسانا نفيد من هذا البحث لإصدار أحكامنا.

b

ابروترخس : وكيف لا نفيد منه، اللهم إن وجدت مثل هذه الملذات الزائفة؟

سقراط : يا ابروترخس، إنها توجد، على الأقل في نظري. ولكن ريثما يثبت لنا هذا الاعتقاد، يستحيل أن لا يوضع موضع النقاش والبحث.

ابروترخس : جميل.

سقراط : فلننتصب إذن كمصارعين، ولنتأهب للخوض في هذا الحديث الجديد.

ابروترخس : هيّا بنا.

سقراط : لقد قلنا قبل هذا بقليل، إن كنا نتذكّر، أن الجسد، عندما يُوجد فينا ما نسمّيه الرغبات، تتجاذبه عندئذ انفعالاته في اتجاهين مختلفين، بمعزل عن النفس.

c

ابروترخس : إننا نتذكر، لقد قبلت هذه الفكرة.

سقراط : فالنفس إذن كانت «المشتهي» تحملها الشهوة إلى أوضاع تناقض أوضاع الجسد، أما الجسد فكان هو المتقبل الألم أو اللذة بواسطة انفعاله.

ابروترخس : فعلاً هذا ما كان.

سقراط : فكر إذن واستخلص ما يحدث في هذه الظروف.

ابروترخس : قل.

d سقراط : يحدث بالضبط، عندما تقوم هذه الأوضاع، أن الآلام والملذات تهجع معاً، وينشأ معها الشعور بهذه الحالات المتضاربة بعضها ببعض. وهذا ما بدا لنا منذ لحظة.

ابروترخس : إنه لظاهر إذن.

سقراط : ألم نقل أيضاً هذا الأمر، وقد ثبت لنا من قبل واتفقنا عليه؟

ابروترخس : وأي أمر؟

سقراط : إن الاثنين هذين، أي الألم واللذة، يقبلان الأكثر والأقل، وإنهما ينتميان إلى الأشياء اللامحدودة<sup>(١)</sup>.

ابروترخس : لقد قيل. ولم لا؟

سقراط : فما حيلتنا إذن، لنحكم في هذه الأمور حكماً صائباً؟

e ابروترخس : من أي ناحية وكيف؟

سقراط : من جهة قصدنا من الحكم في هذه الأمور، وفي مثل هذه الأحوال، هل هو يرمي كل مرة إلى استشفاف أي منها هو الأكبر أو الأصغر أو الأوفر أو الأعنف، الألم تجاه اللذة، أم الألم تجاه ألم آخر، أم اللذة تجاه لذة أخرى.

ابروترخس : إن هذه الأمور هي كما تصف، وهذا هو مبتغانا من الحكم فيها.

سقراط : فما بالك إذن؟ في حاسة البصر، رؤية الأحجام عن بعد أو عن كثب، تلاشي الحقيقة، وتجعل الظن أو الحساب كاذباً<sup>(٢)</sup>. وأما في

الآلام والملذات، فلماذا لا يحدث الأمر عينه؟

---

٣ - (١) مراجعة e34- d35، في أن الشهوة أو الرغبة ليست من البدن، و b36- d35 في تساوي اللذة والألم، و a27- a28، a39، في لامحدوديتهما الأساسية، وعلى رغم هذه اللامحدودية، يوحى لنا تساوقهما إمكانية قياس ما لهما من وطأة وتوتر، إلا أن تأثير الواحد بالآخر يدخل على ذلك القياس.

ابروترخس : هذا ما يحدث فعلاً، يا سقراط، في الآلام والملذات أكثر بكثير .

سقراط : إذن هذا الأمر الحاضر، معاكس للأمر السابق بقليل .

ابروترخس : أي أمر تعني؟

سقراط : عندئذ ملأت الظنون الكاذبة والصادقة بحدوثها، الآلام والملذات معاً، بما لديها من انفعال .

b ابروترخس : صحيح جداً .

سقراط : وأما الآن فالآلام والملذات، بسبب مشاهدتها عن بعد أو عن كثب، تتبدل كل مرة. وبسبب تساوقها وتقابلها بعضها ببعض فالملذات تظهر أعظم مما هي في الحقيقة وأرهف، تجاه الألم، والآلام هي أيضاً تظهر على خلاف ذلك لمجاورتها الملذات .

ابروترخس : بسبب التساوق هذا والتقابل، ضروري أن تحدث مثل هذه الحالات .

سقراط : إذن ذلك القدر من الملذات والآلام، الذي به تظهر أعظم أو أضال مما هي في الواقع، إذا اقتطعته من كلتا الفئتين، لأنه ظاهر لا موجود واقعي، فلن تستطيع القول إنه ظاهر عن صواب، ولن تجرؤ أيضاً أن تقول، إن ذاك القسط من اللذة والألم، الناشئ عن ذلك القدر الظاهر وبالإضافة إليه، هو قسط صائب وحقيقي .

ابروترخس : فعلاً لن نستطيع هذا القول<sup>(٣)</sup> .

---

(٢) ما انفك أفلاطون يعارض أخطاء الحواس، وبها تقتات خزعبلات البهلوان وصاحب الألعاب السحرية، بما تقدم الأساليب العلمية من يقين لاعتمادها على القياس والحساب والوزن. راجع حوار ابروترخس 7/356، والجمهورية 3/602، ومن هذا الحوار المقطع e55 .

(٣) راجع رسالة ديكارت إلى اليزبت، 1 أيلول 1645 .



المادة الرابعة: قد تكون اللذة زائفة، بالالتباس بينها وبين الحالة المحادة.

سقراط : سوف نرى إذن، بعد هذه الشروح، إن كان في وسعنا أن نعثر من هذه الزاوية، على ملذات وآلام وهمية أو حقيقية هي أشد من سواها زيفاً.

ابروترخس : أية ملذات وملام وما تقصد؟

سقراط : لقد قيل مراراً<sup>(١)</sup> إن طبيعة كلّ من الأحياء، إذا فسدت بما يطرأ عليها من حالات الامتزاج أو الانسلاخ أو الامتلاء أو التفرغ أو بعض الازدياد أو بعض النقص أو التقلص، يتفق لها أن تتولد فيها الآلام والأوجاع والأحزان، وإجمالاً كلّ ملمة أحرزت اسماً مماثلاً.

ابروترخس : أجل هذه الظروف تكلمنا عنها مراراً.

سقراط : وعندما يعود كل من الأحياء ويستقرّ في طبيعته الخاصة، فهذه العودة إلى الإصلاح والاستقرار، قد قبلنا فيما بيننا أنها لذة.

ابروترخس : بالصواب نطقت.

سقراط : وماذا عندما لا يتأتى لجسمنا شيء من هذه الأمور؟

ابروترخس: ومتى يمكن أن يحدث هذا، يا سقراط؟

e سقراط : إن سؤالك الحاضر، يا ابروترخس، لا يمتّ في شيء إلى موضوعنا؟

ابروترخس : ولماذا؟

٤ - (١) قوله «مراراً» هو صحيح حتى بالإضافة إلى الفيلسوف راجع d31 و b32، e33، راجع الجمهورية أيضاً a585 والتيمس c54.

سقراط : لأنه لا يمنعني من أن أطرح عليك سؤالاً من جديد .

ابروترخس : وأي سؤال؟

سقراط : أقول يا ابروترخس، إن لم يحدث شيء من مثل هذه الأمور، فما عسى أن يتأتى لنا من جراء ذلك بحكم الضرورة .

ابروترخس : تعني إذا لم يُحرّك جسدنا في أي اتجاه؟

سقراط : هذا ما أعني .

ابروترخس : جلي يا سقراط، أنه لن يحدث أبداً في مثل هذه الحال لا لذة ولا ألم .

a ٤٣ سقراط : لقد أجدت في قولك غاية الإجابة. بيد أنك تعني فيما اعتقد، أن الضرورة تقضي أبداً ودائماً أن يجري لنا شيء من تلك الأمور، على حد زعم الحكماء<sup>(٢)</sup>، لأن العناصر برمتها مضطردة الجريان في صعود وهبوط دائم .

ابروترخس : فعلاً إنهم يقولون هذا القول، ويبدو أنهم لا يقولون عبثاً .

سقراط : وكيف يقولون عبثاً، وهم ليسوا بعابثين؟ إلا أن قصدي هو التهرب من حجتهم التي تلاحقني وهاك طريقتي في الإفلات . فأهرب معي .

ابروترخس : من أين، قل لي .

---

(٢) «كل الحكماء، الواحد تلو الآخر، ما عدا برميندس» يقول أفلاطون في حوار ثييتس e152. راجع حوار اكراتلس a-c402. وبين القضيتين المتنافستين اتخذ الفيلسوف في ما وراء الطبيعة سبيلاً وسطاً (ثييتس b181، والسفستي c-d249). إلا أنه في علم النفس، يستسلم قليلاً إلى العاطفة .

b سقراط : فلنقل لأولئك الحكماء، إن الأمور لهي فعلاً على ما ترون، ولكن أجبني أنت هل كل ما يطرأ على كائن حي يشعر به لمجرد معاناته؟ أفلا ننمو أو تحدث لنا أحداث أخرى مماثلة دون أن نشعر بذلك أم أن الأمر على العكس تماماً<sup>(٣)</sup> ؟

ابروترخس : إنه على عكس ذلك تماماً دون ريب، لأن مثل هذه الأمور تكاد تغيب عنا بجملتها.

سقراط : فما قلناه إذن منذ لحظة، لم نحسن في قوله. وهو أن التقلبات الجارية تقلبات العناصر من فوق إلى أسفل ومن أسفل إلى فوق، تنتج الآلام والملذات.

ابروترخس : بلا شك لم نحسن في هذا القول.

سقراط : فما نقوله على النحو التالي يكون أجمل وأقل عرضة للطعن.

c ابروترخس : أي قول؟

سقراط : إن التحولات العظيمة تخلق فينا الآلام والملذات. أما التقلبات المعتدلة والضئيلة، فلا تخلق البتة لذة ولا ألماً.

ابروترخس : هذا التصريح يا سقراط، أوفر صواباً من ذلك.

سقراط : إن كانت الأمور على هذه الحال، نكون قد عدنا إلى الحياة التي تكلمنا عنها منذ فترة.

---

(٣) يقول لابينز: «إن هنالك دوماً تقابلاً تاماً بين البدن والنفس. بل إنه يجري في النفس انفعالات تتجاوب وجريان الدم وكل حركات الأحشاء الباطنية، دون أن نلاحظها». وهي آلام طفيفة لا مدركة، تتبجس منها الرغبة واللذة. راجع: Leibniz, Nouveaux

ابروترخس : أي حياة؟

سقراط : تلك التي قلنا عنها إنها بلا ألم وبدون مسرات .

ابروترخس : هذا في غاية الصحة .

d سقراط : فلنقرر إذن أنه توفر لنا أنماط ثلاثة من الحياة، حياة قوامها اللذة والأخرى الألم وثالثة حيادية، وإلا فما الذي تقول أنت في هذا الصدد؟

ابروترخس : لا أنحو أنا غير هذا النحو، وهو أن الحيوانات ثلاث .

سقراط : إذن لن يكون في يوم من الأيام انتفاء الألم هو والفرح أمراً واحداً بالذات .

ابروترخس : وكيف يكون ذلك؟

سقراط : فعندما تسمع إذن واحداً يقول: إن ألد الأمور هو أن يظل المرء حياته كلها بلا ألم، أي معنى تحسب حينئذ أن مثل هذا القائل يعني؟

ابروترخس : يتهيأ لي أن مثل هذا القائل يعني أن انتفاء الألم هو لذة<sup>(٤)</sup> .

e سقراط : أفرض إذن أن لدينا ثلاثة أشياء، من الأشياء التي تريد. ولكي نستخدم ألفاظاً أبهى، إن الأول من نصار، والثاني من لجين والثالث لا من هذا ولا من ذاك .

---

(٤) ذلك هو معنى المذهب الالبيكوري الصحيح نشبته رغم كل ما يبدية بروشار Etudes, p. 270-273 من براعة في تفسيره: «إن ما يفرض أن نسعى إليه من لذة، هو في نظرنا انتفاء الألم من الجسد، وانتفاء الاضطراب من النفس» (رسالته إلى مِكبِس 2/131، 64US. ثم أفكاره الرئيسية 72 US3، راجع لكرُسيُس 2: 16-19). ويرى الكاتب مُونتينيه الرأي نفسه عندما يقول: «حالة الراحة إن هي إلا انتفاء السوء» Montaigne, Essais. II. 12.

ابروترخس : لقد فرضنا ما شئت .

سقراط : ما ليس من ذهب أو فضة، هل في وسعه أن يمسي فضة أو ذهباً<sup>(٥)</sup> ؟

ابروترخس : وكيف يمكن ذلك؟

سقراط : ولا الحياة المتوسطة يمكنها أن تُعد سارة أو مؤلمة ولو حسبها أحد حياة رخاء أو شقاء، في نظر العقل الصحيح على الأقل .

ابروترخس : بلا مرء .

a ٤٤ سقراط : بيد أننا يا خليلي، نشعر أن بعضهم يقولون هذه الأقوال ويرتؤون هذه الآراء .

ابروترخس : بكل تأكيد .

سقراط : فهل يتهيأ لهم إذن أنهم ينعمون ويتمتعون عندما لا يتألمون؟

ابروترخس : إنهم يدعون هذا الإدعاء على كل حال .

سقراط : فهم يحسبون إذن أنهم يتمتعون آنذاك . وإلا لما قالوا شيئاً من هذا .

ابروترخس : يكاد الأمر يجري على هذا النحو .

سقراط : لا ريب أنهم يرتؤون في اللذة آراء خاطئة، إن كان انتفاء الألم ووجود اللذة من طبيعتين مختلفتين .

b ابروترخس : إنهما مختلفتان متباينتان .

---

(٥) انظر عين البرهان في الجمهورية e583 .

## البحث الثالث

### اللذة في الغالب مشوبة، ونادراً صافية

المادة الأولى: خصوم فيلفس.

سقراط : فهل نفضل أن يكون لدينا، على ما قلنا منذ لحظة، تلك الحالات الثلاث، أو حالتان فقط: فنسمي من جهة، حالة الألم شر الناس، ونطلق من جهة أخرى، على حالة النجاة من الآلام، باعتبار أنها خيرهم، اسم اللذة؟

ابروترخس : ولكن كيف نطرح على ذواتنا هذا السؤال، يا سقراط؟ فأنا لا أفهم قصدك.

سقراط : لأنك يا ابروترخس، لا تدرك من هم في الحقيقة خصوم صاحبنا فيلفس هذا.

ابروترخس : ومن تعني بهم؟

سقراط : يقال عنهم إنهم ماهرون جداً في علوم الطبيعة. وهم يدعون أن الملذات لا وجود لها على الإطلاق<sup>(١)</sup>.

c ابروترخس : بحقك ما تقول؟

---

١ - (١) في محاولات تعيين هؤلاء العلماء راجع من المقدمة، الفصل الثالث المطلب الثالث البحث الأول المادة الرابعة، الفقرة الثانية. وشوبنهاور يستشهد بفولتير حيث يقول: «السعادة حلم والألم حقيقة» Schopenhauer, Le monde comme volonté, trad. Burdeau, III, 386.

سقراط : إن ما يدعوه الآن أصحاب فيلس ملذات، يسمونه هم كله برمته  
طرد الآلام وإقصاءها.

ابروترخس : فهل تشير علينا إذن، يا سقراط، بأن ندعن لهؤلاء، أو كيف  
نتصرف معهم؟

سقراط : كلا، لا أشير عليك هذه الشورى، وإنما أنصحك أن تستخدمهم  
كعرافين، يمارسون عرافتهم بشأن اللذة، لا عن معرفة فنية، بل  
عن اشمئزاز منها في طبيعتهم، التي لا تخلو من النبل. فهم  
يبغضون سطوة اللذة أشد البغض، ولا يحسبونها شيئاً سليماً.  
ومن ثمة ليست جاذبيتها نفسها في نظرهم سوى سحر وغواية،  
وليست بلذة. فيمكنك إذن أن تستخدمهم هذا الاستخدام، باحثاً  
أيضاً عن النواحي الأخرى من استيائهم تجاه اللذة. وبعد هذه  
المعلومات، تستفهم عن الملذات، التي هي حقيقة صادقة في  
نظري، لكي نستقصي اقتدار اللذة من هذين المقالين، ونعرضها  
على المحاكمة.

ابروترخس : إنك تتنطق بالصواب.

سقراط : فلنتعقب أولئك العلماء كأناصر وحلفاء، ولنتتبع أثر استيائهم. فأنا  
اعتقد أنهم يقولون قولاً يداني القول التالي، بادئين من الذروة «إن  
ابتغينا الكشف عن طبيعة صورة ما، ولتكن طبيعة ما هو صلب،  
فهل ندركها إدراكاً أفضل بنظرنا إلى أشد الأشياء صلابة، أو إلى  
أقلها؟» عليك يا ابروترخس، أن تجيب أولئك المتصلبين، كما  
تجيبني.

ابروترخس : بكل طبيعة خاطر. أقول لهم علينا أن نأخذ الأمور في أشد  
درجاتها.

سقراط : فإن ابتغينا إذن أن ننظر إلى جنس اللذة، لنرى أية طبيعة قد أحرز، يجب أن نحقق ببصرنا، لا إلى أزهد الملذات، بل إلى ما يقال عنه إنه أرهفها وأعنفها<sup>(٢)</sup>. a ٤٥

ابروترخس : كل امرئ يجاريك في اعتباراتك الحاضرة وأنت تبديها على هذا النحو.

سقراط : فهل الملذات التي في متناول اليد إذن، وهل أعظم الملذات، هي بالضبط ملذات الجسد، على ما نقول غالباً؟

ابروترخس : وكيف لا؟

سقراط : فهل هي أعظم إذن، أو هل تغدو كذلك، في من يعانون من الأمراض، أو في من هم أصحاء؟ ولكن فلنحذر من أن نجيب بتسرع، فنزل من ناحية أو أخرى. إذ يحتمل أن نقول في الأصحاء السالمين.

b ابروترخس : فعلاً هذا محتمل.

سقراط : ولكن ما بالك؟ أليست الملذات الأكثر حدة هي الملذات التي تسبقها أعظم الرغبات؟

ابروترخس : هذا صحيح.

سقراط : ولكن أليس المصابون بالحمى وبأمراض مماثلة، هم الذين يشعرون أعظم شعور بالعطش والقشعريرة، وبكل ما ألفوا من انفعالات الجسد؟ وإذا يفضون إلى احتياج أوفر، ألا يحرزون ملذات أعظم عند تملّيم ممّا هم بحاجة إليه؟ أم نقول إن هذا الأمر ليس بصحيح<sup>(٣)</sup>.

---

(٢) إن أصلب الأشياء هي التي تبرز صفة الصلابة بأشد درجاتها. فهل أرهف الملذات هي التي تبدو فيها اللذة بأكثر درجات الإشباع؟ سيقول لنا أفلاطون فيما بعد (a-c54) عكس هذا القول. ولكنه يؤوّل ههنا فكرة الغير، ويسوقها إلى أقصى نتائجها.

(٣) «إن المرض لا ينتزع الملذات البدنية، وإنما يعوقها. لا بل إنه يهيجها ويثيرها إن راعيت الحقيقة» سنيكا، في رسالته 78، 21.



c ابروترخس : ما قيل الآن يظهر فعلاً في غاية الصحة.

سقراط : فما رأيك إذن؟ ألا نبدو على حق إذا قلنا إن من ينبغي أن يرى أعظم الملذات، عليه أن يتّجه لبحث عنها، لا إلى العافية وإنما إلى المرض، ولكن إياك أن تعتقد أنني أفكر بأن أسألك هل ينعم ويفرح من اشتد عليهم الداء أكثر من السالمين المعافين. بل أحسب أنني أحدث عن جسامة اللذة، وأتساءل أين تتحقق كلّ مرة الدرجة القصوى منها ومما شاكلها. إذ نصرح أنه يجب علينا أن ندرك ما لها من طبيعة، وما يقوله المدّعون إنه لا وجود لها على الإطلاق.

d

ابروتريخس : يا صديقي، إنني اتبع تقريباً مقالك.

سقراط : وربما يا ابروترخس، لن تقصّر عن إبداء ذلك والإعراب عنه. فأجبنني إذن. أترى ملذات أعظم - ولا أقول أوفر - في حياة الصلف والأشر، تفوق بعنفها ووطأتها، ما نلقاه من ملذات في حياة التعقل والتعفّف؟ تكلم وأنت منتبّه الذهن.

ابروتريخس : لقد أدركت مرماك. وأرى بين الحياتين فرقاً شاسعاً لأن العبرة الجارية مجرى المثل، المحرّضة على تحاشي الإفراط والقائلة: «لا تغال في شيء»، هذه العبرة تسيطر تقريباً على العقلاء المتفّفين في كل سائحة، وهم يخضعون لزجرها. أمّا اللذة المفرطة، فهي تستولي إلى درجة الجنون، على رهط الأغبياء وأهل الصلف الغاشمين، وتجعل سمعتهم خبيثة مقبحة<sup>(٤)</sup> وتكثر اللغظ حولهم.

e

---

(٤) لقد ترجمت لفظة περιβοητους وكأنها في صيغة المعلوم بعبارة: «من يطلقون صيحات الجنون الثائر». وباري يحسن جداً في إحالتها إلى المقطع a4710 من هذا الحوار. فصيحات الجنون طبيعية في نزق الأحداث (الشرائع c672)، وفي هيجان الهوى العام (الجمهورية e573).

سقراط : لقد أحسنت وإن كانت الحال على هذا النحو، فواضح أن أرهف  
الملذات وأعنف الأتراح والآلام، تتولد عندما تسوء النفس ويفسد  
الجسد، لا في ازدهار الفضيلة.

ابروترخس : فعلاً، هذا ما يحدث بالتمام.

سقراط : فلا بدّ إذن للمرء من أن يختار بعض تلك الملذات والآلام،  
ويتفحص ما تتطوي عليه من وضع خاص، حملنا على أن نقول  
عنها إنها أعظم الملذات أو الآلام.

a ٤٦ ابروترخس : هذا ما تقتضيه الضرورة.

سقراط : تفحص إذن ملذاتٍ مثل تلك الأمراض والعاهات، وانظر على أي  
وضع هي يا ترى.

ابروترخس : آية أمراض.

سقراط : ملذات الأمراض الكريهة المستقبحة، وهي التي يبغضها كلّ  
البغض من دعوانهم غلاظاً.

ابروترخس : آية ملذات؟

سقراط : نظير مداواة الجرب بالحكاك، وما إلى ذلك من علل لا نحتاج  
إلى معالجة أخرى فيا صاح، بحق الآلهة، ذاك الانفعال، ماذا يولد  
فيينا يا ترى أشعور لذة أم ألم<sup>(٥)</sup> ؟

ابروترخس: يبدو يا سقراط أن ما يحدث لنا من ذاك الشعور هو شرّ  
مختلط.

---

(٥) راجع حوار غرغيس c494 ثم سنيكا حيث يقول: «فكما أن... كل ما يهيج جرب  
الأبدان القذر، يؤتي لذة ومتعة، كذلك، استطيع القول إن تلك العقول التي تفجرت فيها  
الرغائب نظير قروح خبيثة، تستمد لذة من عناء الرغائب ومضايقتها».

## المادة الثانية: ضروب المزيج الثلاثة.

### ١ - المزائج الجسمانية:

b سقراط : إني وأيم الحق، لم أطرح هذا الحديث، مستهدفاً به فيلُس. ولكن يا ابروترخس، بدون مثل هذه الملذات، وبدون التأمل فيها، نكاد لا نستطيع الفصل في أمر ما نبحث عنه الآن.

ابروترخس : إذن لابد من المضي وراء انسباء هذه الملذات وأقاربها.

سقراط : تعني شريكاتها في الاختلاط.

ابروترخس : هذا فعلاً ما عنيتُ بالضبط.

c سقراط : من المزائج إذن ما هو جسدي، وحاصل في الأجساد بالذات. ومنها ما هو نفساني محض، وحاصل في النفس. ونجد أيضاً أتراحاً وآلاماً تمت إلى النفس والجسد، ممتزجة بالملذات، ندعوها جملة تارة ملذات، وطوراً آلاماً.

ابروترخس : وكيف ذلك؟

d سقراط : في استعادة الطبيعة بنيانها أو في حال فسادها، حين يعاني المرء في آن واحد انفعالات متناقضة، كأن يُحس مرة بالقشعريرة وهو ساخن، أو أن يكون أحياناً ساخناً ويرتعث من البرد، فيسعى على ما يتهيأ لي، أن يحافظ على إحدى تينك الحالتين، أو أن يتخلص منها. بعد عسر التخلص، عندما تحضر الفترة التي يقال عنها إنها عذبة ممزوجة بالمرارة، فهي تحدث استياءً وسخطاً يعقبه تهيج وحشي.

ابروترخس : ما يقال الآن صادق جداً.

سقراط : فمثل هذه الاختلاطات إذن، بعضها يتألف من أتراح وأفراح متعادلة، وبعضها تتفاوت فيه الآلام والملذات.

ابروترخس : وكيف لا؟

عَدُّ إِنْ مِنْ هَذِهِ الْاِخْتِلَاطَاتِ الْآخِرَةِ فُتَّةٌ تَغْدُو فِيهَا الْآلَامُ أَوْفَرُ  
 مِنَ الْمَلَذَاتِ، وَأَنَّ اِخْتِلَاطَاتِ الْجَرْبِ الَّتِي تَحْدُثُنَا عَنْهَا مِنْذُ لَحْظَةٍ  
 وَاجْتِلَاطَاتِ الرَّعْيَانِ فِي الْبَدَنِ أَيْ الْحِكَّةُ، هِيَ تِلْكَ الْفُتَّةُ. وَذَلِكَ  
 عِنْدَمَا يَكُونُ الْقِسْمُ الْمُحْتَرَقُ وَالْمُلْتَهَبُ دَاخِلَ الْجِسْمِ، فَلَا يَبْلُغُهُ  
 الْمَرءُ لَا بِالْفَرْكِ وَلَا بِالْحَكِّ، بَلْ جَلَّ مَا يَبْلُغُهُ أَنَّ يَذِيبَ الْأَقْسَامَ  
 السُّطْحِيَّةَ، يَحْمِلُهَا تَارَةً إِلَى حَرَارَةِ النَّارِ أَوْ الْبُرُودَةِ الْمُنَاقِضَةِ،  
 مَبْدَلًا هَذِهِ بَتَلْكَ لِحَيْرَتِهِ وَارْتِبَاكِهِ، فَيُحْدِثُ أحيانًا مَلَذَاتٍ غَرِيبَةً لَمْ  
 تَكُنْ فِي الْحَسْبَانِ، وَطَوْرًا عَلَى عَكْسِ مَا تَقْدَمُ، يَوْفِرُ آلامًا تَمَازِجُهَا  
 الْمَلَذَاتُ، أَيْ أَنَّ كَانَ مِيلُهَا وَاتِّجَاهُهَا، لِأَقْسَامِ الْجِسْمِ الدَّاخِلِيَّةِ الْمُقَابِلَةِ  
 لِلْأَقْسَامِ الْخَارِجِيَّةِ الْمَصَابِيَةِ، وَذَلِكَ بِإِكْرَاهِ مَا تَمَاسِكُ مِنَ الْعُنَاصِرِ  
 عَلَى الذُّوْبَانِ، أَوْ إِكْرَاهِ مَا تَتَافَرُ مِنْهَا عَلَى التَّلَاحِمِ وَالتَّمَاسِكِ،  
 وَبِوَضْعِ الْآلَامِ إِلَى جَانِبِ الْمَلَذَاتِ، فِي أَنَّ وَمَكَانَ وَاحِدٍ<sup>(١)</sup>.

e

a ٤٧

ابروترخس : هذه الأقوال في غاية الصحة.

سقراط : ومن جهة أخرى عندما تتوافر اللذة في المزيج وتفوق الألم بناء  
 على كل ما تقدم من تفاعلات، فما خالطه الألم منها يُحْدِثُ إِنْ  
 رَعْيَانًا فِي الْبَدَنِ وَيَهِيْجُهُ بِتَوْدَةٍ. أَمَّا مَا فَاضَ مِنَ اللَّذَّةِ وَانْسَكَبَ  
 مَدْرَارًا، فَهُوَ يَقْبِضُ الْجِسْمَ وَيَشْنَجُهُ، وَيَحْمِلُهُ أحيانًا عَلَى الْارْتِعَاشِ.  
 وَإِذَا يَصْبِغُهُ بِالْوَانِ مُتَنَوِّعَةٍ، وَيُؤْتِيهِ أَوْضَاعًا شَتَّى وَضُرُوبًا مِنْ

١ - (١) إِنْ اسْتَلْبَاوُم وَعَلَى أَثَرِهِ بَدَهَامُ، قَدْ أَسْهَمَا فِي تَعْقِيدِ هَذَا النَّصِّ الْعَوِيصَ وَزِيَادَتِهِ  
 غُمُوضًا، بِرِبْطِ عِبَارَةِ الْبُرُودَةِ الْمُنَاقِضَةِ «بِلَفْظَةِ مَبْدَلًا»، لَا يَجْعَلُهَا مَفْعُولًا لَجُمْلَةٍ  
 «يَحْمِلُهَا»، كَمَا فَعَلَ بُوْسْتُ وَبَارِي وَمَنْ إِلَيْهِمْ، وَعِبَارَةُ «حَمَلَ عَضُو إِلَى النَّارِ أَوْ إِلَى  
 نَقِيضِهَا» تَعْنِي جَمْلَهُ إِلَى السَّخُونَةِ أَوْ الْبُرُودَةِ. وَهِيَ تَعْبِيرٌ طَبِيٌّ قَدِيمٌ نَعَثَرُ عَلَيْهِ فِي  
 كُلِّ كِتَابَاتِ هِيُوكْرَاتِس. رَاجِعْ خُصُوصًا لِتَرْثِهِ، 137- VII 31. وَطَالَعْ مِنَ الشَّرَائِعِ  
 b865، حَيْثُ تَفَرِّضُ عُقُوبَاتٍ عَلَى مَنْ يَقْتُلُ دُونَ تَعَمُّدٍ بِإِعْطَاءِ شَرَابٍ أَوْ طَعَامٍ، أَوْ  
 بِإِلْقَاءِ نَارٍ أَوْ بَرْدٍ. وَفِي اسْتِعْمَالِ لَفْظَةِ «حَيْرَةٍ» بِصِيْغَةِ الْجَمْعِ رَاجِعُ السِّيَاسِيِّ d273.

التنفس، فهو يحدث فيه أصنافاً من الذهول وفنوناً من صيحات  
المعتوهين<sup>(٢)</sup>.

b ابروترخس : في الواقع هذا صحيح تماماً.

سقراط : ويجعله يقول يا صاح، هو نفسه عن ذاته، ويجعل غيره يقول عنه  
إنه في تمتّعه بتلك الملذات يكاد يموت. وهو لا يفتأ يسعى وراءها،  
بنهم يتزايد بازدياد رعونته وسوء أدبه وغباوته. ويدعوها أعظم  
الملذات، ويَحَسب من يعيش فيها ودونما انقطاع، أنه أسعد البشر طراً.  
c ابروترخس : لقد استقصيتَ يا سقراط كل ما يجول بخاطر أكثر الناس.

## ٢ - المزائج الجسمانية النفسانية.

سقراط : أجل يا ابروترخس بشأن الملذات المتعلقة بمشاعر الجسد بالذات  
المشتركة، مشاعر سطح الجسد، ومشاعر داخله المتمازجة بعضها  
ببعض. أما المشاعر التي تزججها النفس مناقضة لمشاعر الجسد،  
كالحسرة لقاء اللذة وفي حال الشعور بها، واللذة لقاء الحسرة  
بحيث تجري كلتاها مجرى مزيج واحد، فهذه قد أتينا على ذكرها  
فيما سبق، وقلنا إن المرء عندما يشعر بالفراغ، يشتهي التملّي وإذ  
يأمل ذلك يبتهج، ولكنه لشعوره بالفراغ يتألم. وعندما عرضنا هذه

d

---

(٢) لقد رفض بدهام لفظة «يُحدث» *Ενεργαζεται* لأنها لا توجد إلا عند أفلاطون ولكن لا بد  
من مطالعة كتاب الطب القديم لهوكراتس 22 (ليتره اص. 63) ولغرغيس رواية  
هليبيني 18، ولاكستفون الأحداث الجديرة بالذكر 3: 10: 6 ثم 4: 4: 15. وباري على  
أثر بالي Paley يحيلنا إلى الكاتب اللاتيني برُسيُس حيث يقول في هجائه الأول 82: «إن  
الخليع يقفز... الخ» وبودلير في «اليوميّات الخاصة» ص 18، يشبه احتياج اللذة بهيجان  
التعذيب: «تلك العين الجاحظة الشائخة، أعين من يمشي في نومه، وتلك الأعضاء ذات  
الأعصاب النافرة المتصلبة، كأن شحنة كهربائية قد قلصتها، لا السكر ولا الهذيان ولا  
الأفيون، في أفدح نتائجها يمكنها أن تقدم لك عن تلك العيون وتلك الأعضاء أمثلة تبلغ  
مبلغها من الأسى والأذى والضرارة».

القضايا لم نستشهد عليها. بيد أننا نقول الآن، إن النفس تختلف في هذه المشاعر كلها عن الجسد في مشاعره، على كثرة تلك المشاعر التي لا تحصى. ومع ذلك يتفق لهما أن يحصل من تلك المشاعر اختلاط واحد هو اختلاط الألم واللذة.

ابروترخس : تكاد تنطق بأصوب الأمور.

سقراط : يبقى لدينا إذن من اختلاطات الألم واللذة مزيج واحد.

ابروترخس : أيّ اختلاط تعني؟

سقراط : إنه الاختلاط الذي قلنا عنه إنه ينتج في النفس عن انفعالاتها الخاصة.

e ابروترخس : وما نعني بالضبط في كلامنا عن هذا الاختلاط؟

٣ - المزائج النفسانية الصرفة.

سقراط : الغضب والخوف والشوق والنوح والعشق والغيرة والحسد وأمثال هذه الأهواء، ألا تعدّها بعض آلام النفس؟

ابروترخس : أجل.

سقراط : ومع ذلك، ألا تجدها ممثلة بملاذات بديعة لا تحصى؟، أم نحتاج إلى تذكر شعر الشاعر حيث يقول:

«إن الحفيظة تدفع الحصيف نفسه إلى السخط.

وإنها أوفر عذوبة من العسل المتقطّر من شهبه»<sup>(١)</sup>.

a ٤٨ وإلى تذكر الملاذات الممتزجة بالأحزان، في المرائي والأشواق والحسرات؟

ابروترخس : كلا، لأن هذه هي حال تلك الأهواء، ولا يتفق لها أن تجري على نحو آخر.

---

٣ - (١) راجع النشيد 18 من الإلياذة، ش 108 - 111، وفيه لعنات وشتائم بطل الملحمة أخيلس.

**سقراط** : وتذكر أيضاً دون ريب المشاهد المأسوية. عندما يبكي الناس في حال ابتهاجهم؟<sup>(٢)</sup>.

**ابروترخس** : ولم لا؟

**سقراط** : وحالتنا النفسية في المهازل، ألا تعلم أنها مزيج من المتعة والأسى في تلك الظروف أيضاً؟

**ابروترخس** : لا أفهم تماماً؟

**b سقراط** : ذاك أنه ليس من السهل قط، يا ابروترخس، أن يدرك المرء كل مرة مثل هذا الانفعال.

**ابروترخس** : إذن ليس الأمر بسهل علي، فيما يبدو!

**سقراط** : فلنعد إليه إذن بدافع هو من القوة بمقدار ما قضيتنا هي عليه من الغموض، كي يتمكن المرء في الأحوال الأخرى، أن يدرك في سهولة أوفى تمازج الألم واللذة.

**ابروترخس** : يا حبذا لو تواصل القول.

**سقراط** : لفظة الحسد التي نطقنا بها منذ لحظة، أتعدها حسرةً، وإنما من آلام النفس أم كيف.

**ابروترخس** : كما تقول.

**c سقراط** : بيد أن الحاسد يظهر دون أقل ريب طرِباً لمساوئ الغير.

**ابروترخس** : أكيد جداً.

---

(٢) يتكلم أفلاطون في هذا المقام بلسان العالم النفساني. أما ما يراه في المسرح كمشترع، فراجع فيه الجمهورية 605- d606 والشرائع 716- d817، ومقدمتنا لكتاب الجمهورية (أفلاطون، المجلد السادس، ص 110- 116). وراجع في «لذة الدموع» اعترافات القديس أوغسطينوس، الباب الثالث، ف 2، حيث يقول: «فما العبرة في أن الإنسان يريد هنالك أن يتألم، عندما يشاهد أموراً مفعجة مأسوية، يأبى مع ذلك أن يعانيتها بذاته. إلا أن المشاهد يريد أن يشعر بالألم الناجم عن تلك الأمور المشاهدة، والألم بالذات هو متعة له... فالعبرات إذن والآلام محبة إليه...».

سقراط : وأكيد أن الجهل شر . وما دعوانه حالة البلاهة، هو أيضاً سوء .

ابروتريخس : وأيّ شرّ وسوء .

سقراط : وبناء على هذه المعطيات، تأمل ما للأضحوكة من طبيعة .

ابروتريخس : مالك إلا أن تتكلم .

سقراط : الجهل إجمالاً هو دون ريب مساءة . وقد استمدّ لقبه من استعداد

خاص في النفس . وبين ضروب المساءات كلها، إنه المساءة التي

انطوت على نقيض ما أوصت به كتابة ذلّفي .

ابروتريخس : تعني يا سقراط، الكتابة القائلة «إعرف نفسك» .

d سقراط : هذا بالضبط ما عنيت . وبينّ أن نقيض ذاك القول هو أن يجهل

المرء نفسه تماماً .

ابروتريخس : ولم لا؟

سقراط : حاول يا ابروتريخس، أن تقسّم هذا الأمر إلى ثلاثة .

ابروتريخس : على أيّ وجه؟ فأنا أقدر على ذلك .

سقراط : تعني أنه لا بدّ لي الآن من تقسيمه .

ابروتريخس : هذا ما أعني . فضلاً عن ذلك أسألك أن تفعل .

سقراط : ألا تَفرض الضرورة في الواقع، على كلّ ممن يجهلون أنفسهم،

أن يعانونوا هذا السوء من نواحٍ ثلاث<sup>(٣)</sup> ؟

ابروتريخس : كيف ذلك؟

---

(٣) نرى أفلاطون يطبق في الشرائع على الخيرات عين التقسيم (b697)، ويطبقه هو عينه

عليّ الشرور في حوار غريغيس (a-c477)، وعلى تحديد الأنا الحقيقي في حوار

ألكيفياديس (c131- d130:1). راجع لبرغسون، كتابه الضحك ف3، حيث يقول: «إن

الغرور هو شكل الأهزولة الأعلى، لأنه إعجاب بالذات، قائم على إعجاب يتوهم المرء

أنه يفرضه على الآخرين»: Bergson, Le Rire, chap. III.



e سقراط : أولاً من جهة الثروات، بأن يظنوا أنهم أغنى مما لديهم من رزق.

ابروترخس : فعلاً، كثيرون هم من يُعانون من مثل هذه النقيصة.

سقراط : وأكثر منهم، وأيمُ الحق، الذين يعتقدون أنهم أعظم وأبهى مما هم عليه في الواقع، وأن لهم من مزايا الجسم تفوقاً لم يحظوا به في الحقيقة.

ابروترخس : أصبتَ شاكلة الصواب.

سقراط : غير أنني اعتقد أن من يخطئون من جهة الضرب الثالث من الجهل، جهل المناقب النفسانية، هم أكثر بكثير. فيتوهمون أنهم في غاية الفضل، وهم ليسوا من الفضيلة في شيء.

ابروترخس : فعلاً هذا ثابت جداً.

a ٤٩ سقراط : وبين الفضائل، ألا تتناحر جماعة المدّعين، وتتنافس على الحكمة خصوصاً، فتبدو ممثلة مشاحناتٍ وتوهمَ حكمةً زائفةً<sup>(٤)</sup> ؟

ابروترخس : وكيف لا؟

سقراط : إن قال إذن أحد عن كل سبل أو انفعال من هذا النوع إنه شر، فقله هذا مصيب؟

ابروترخس : بكل تأكيد.

سقراط : فلا بد لنا في هذه الحال، يا ابروترخس، من تقسيم هذا الميل إلى شطرين، إن ترتب علينا لدى رؤية الحسد الصياني، أن نشاهد فيه تمازج اللذة والألم المستنكر. وأنت تقول: كيف نشطره فعلاً إلى شطرين؟ إن جميع الذين يظنون بذواتهم عن غباوة هذا الظن الباطل،

b

(٤) إن لفظة «متوهم الحكمة» أي دعيها، σοφισμος لا تظهر إلا في حوار فيذرُس b275، ولا تظهر لفظة «توهم الحكمة» إلا في هذا المقام a49-d49، وفي السفستي b231. إلا أن مهمة سقراط أفلاطون، لم تتفك منذ حوار الدفاع عن مطاردة وتسفيه تلك الحكمة الزائفة.

يصحبهم حتماً بحكم الضرورة، وشأنهم في هذا الأمر شأن جميع الناس، إما البأس والاقتدار، وإما فيما اعتقد عكس ذلك.  
ابروترخس : حتماً.

c سقراط : فقسّم إذن ذلك الميل في هذا الاتجاه. فكل الذين بالإضافة إلى ضعفهم، هم مشحونون ظنوناً باطلة، وعاجزون عن الانتقام إذا سخر منهم أحد، فهؤلاء عندما يدّعي المرء أنهم مدعاة للضحك، فهو يقول فيهم قولاً صحيحاً. أما الذين يستطيعون الانتقام والأشداء، فإن دعوتهم أعداء يُخشى جانبهم، فأنت تؤدي لذاتك عنهم فكرة في غاية الصواب<sup>(٥)</sup>. لأن جهل الأقوياء بغيبض ومزدرى. إذ يمتد أذاه، هو وكل أشكاله، حتى إلى المقربين. أما الجهل لدى الضعفاء فقد حظي بمنزلة المهازل واستمد طبيعتها.

ابروترخس : تعبر عن أمور في غاية الصواب. بيد أن تمازج الملذات بالآلام والأتراح، لم يظهر لي جلياً فيها إلى الآن.  
سقراط : ولكن أفقه أولاً بالضبط نتائج الحسد.

ابروترخس : حسبك أن تتكلم.

d سقراط : هل هناك ألم ظالم ولذة جائزة؟

ابروترخس : الضرورة تفرض ذلك.

سقراط : أليس صحيحاً أن الفرح من رزابا الأعداء وبلاياهم ليس ظالماً، ولا بادراً عن حسد؟

---

(٥) قابل بما جاء في الشرائع c-a863: «الغضب والتولع باللذة والحكمة الزائفة، كل هذا إذا ما حالفته القوة والمقدرة، فهو يولد الجرائم الكبرى. وإذا صحبه الضعف فهو يولد هفوات الأطفال والشيوخ التي يعاقبها المرء يلين. وهكذا فالضحك، وهو عقاب ضئيل «يشير خارج الحياة الاجتماعية، إلى التمرد السطحي» : Bergson Le rire, 28 éd, p. 203. راجع أيضاً لأرسطو، مصنفه في الشعر 33- a1440.

ابروترخس : ولم لا؟

سقراط : ولكن إن جرى أن نرى مصائب الخلآن وأساءهم، دون أن نحزن لها، بل فرحنا بسببها، أليس هذا السلوك ظالماً؟

ابروترخس : وكيف لا؟

سقراط : أولم نقل إن الجهل شر للجميع؟

ابروترخس : وبحق.

e سقراط : فادعاء الأصدقاء الحكمة والجمال، وكل ما ذكرناه من الصفات أو المناقب الجسمانية والنفسانية، وقلنا عنه إنه يعود إلى ثلاثة أنواع. فهذا كله مع الضعف هو مدعاة للاستخفاف والضحك، وهو مع القوة بغيبض. ثم أنقر أم لا بما صرحنا به منذ قليل، أي بأن هذه الخلّة في الأصدقاء، الغير الضارة بالآخرين، هي مدعاة للهزء؟

ابروترخس : نقر به في صراحة تامة.

سقراط : ولكن ألا توافق على أن تلك الخلّة هي شر، لأنها بالضبط جهل؟  
ابروترخس : بكل تأكيد وقوة.

سقراط : فهل نبتهج أم نغتم عندما نضحك منها ونسخر؟

a ٥٠ ابروترخس : واضح أننا نبتهج ونسر.

سقراط : ولكن أما قلنا عن تنعمنا هذا برزايا الأصدقاء أن مصدره هو الحسد<sup>(٦)</sup>؟

ابروترخس : حتماً.

---

(٦) «وظيفة الضحك هي أن توحى شيئاً من الهيبة بالإذلال والتحقير. وما كان بالغاً هدفه، لولا أن الطبيعة تركت لهذه الغاية، في أطيب الناس، مذكراً من الرداءة أو على الأقل من الخبث: Bergson, le Rire, 28 édit, P. 201.»

**سقراط** : ولكن حديثنا يبدي لنا أننا عندما نضحك من مواقف أصدقائنا الداعية إلى السخرية، بمزجنا اللذة بالحسد، نمزج أيضاً الألم باللذة<sup>(٧)</sup> لأننا قد رافقنا منذ عهد بعيد، أن الحسد هو ألم من آلام النفس. وأن الضحك لذة، وأن الاثنين يحدثان معاً في تلك الظروف.

**ابروترخس** : أقوالك صادقة.

**b سقراط** : وحديثنا يشير لنا الآن أيضاً بكل تأكيد، أن الأتراح تمازج الأفراح، في المراثي والمآسي، لا في الروايات المسرحية فقط، بل في مأساة الحياة برمتها أيضاً وفي أهزولتها، وفي عشرات الألوف من مواقفها الأخرى<sup>(٨)</sup>.

**ابروترخس** : يستحيل، يا سقراط، أن لا يعترف المرء بهذه الوقائع، مهما ناقش وبلغت به المكابرة في إثبات نقائضها.

**سقراط** : لقد سبق لنا واستهدفنا الغضب والشوق والنوح والخوف والعشق والغيرة والحسد، وكل ما شاكل من أهواء، وقلنا عنها إننا سنعثر فيها على ما كررناه غالباً في حديثنا الحاضر، وهو أن الأفراح والأتراح ممتزجة فيها. أليس كذلك؟

**ابروترخس** : بلى.

**سقراط** : ولكننا نعلم فعلاً أن كل ما استقيناه، يدور حول النوح والحسد والغضب.

---

(٧) الفرع من مسانئة القريب επικοπρεκακια، يقول أرسطو في الأخلاقيات النكماشية 7-b11081، يفترض أن المرء يتألم مما يصيب ذاك القريب من خير. والحسد يضيف أرسطو في فن الخطابة 20/b138619، هو حزن وألم مضيق من نجاح الغير وتوفيقه.

(٨) مأساة كانت الحياة أم أهزولة، فهي لعبة أكثر منها الأمر الخطير أو المشكلة الكبرى. راجع في هذا الصدد الجمهورية c-b604، وخصوصاً الشرائع c-b645- e644. ولما كنا ألعوبات يتسلى بها الآلهة فهمتنا الحقيقية هي أن نلعب لعبتنا ونجعلها بهية. بروح اللباقة والسلاسة والإذعان.

ابروترخس : وكيف لا نعلم ذلك؟

سقراط : فيتبقى علينا إذن أبحاث وتدقيقات جمة؟

ابروترخس : كثيرة جداً في الواقع.

سقراط : فلم نحسب إذن على الأكثر، أنني أريتك الاختلاط في الأهزولة؟

أليس لأوحي لك الثقة، بأنه أسهل علي أن ابدي لك التمازج في المخاوف ومظاهر العشق والأهواء الأخرى؟ فإذا ما فقهت هذا الأمر من تلقاء ذاتك، لم يتوجب علي بعد، أن استرسل في البحث عن تلك الأهواء، وأن أسهب في المقال، وإنما وجب عليك أن تفقه في بساطة أن الجسد بمعزل عن النفس والنفس بمعزل عن الجسد، والاثنتين في مشاركتتهما الواحد للآخر، هما مليئان من اللذة الممتزجة بالأتراح والآلام، فقل الآن إذن: أتعني أمضي في سبيلي، أم تحتفظ بي حتى منتصف الليل<sup>(٩)</sup> ؟ فإن تحدثت بعد عن بعض الأمور الطفيفة، اعتقد أنني سأحظى بأن تخلي سبيلي، إذ أبغي أن أؤدي لك حساباً غداً عن هذه الأمور كلها. أما الآن فأود أن أمخر بسرعة لأعالج القضايا العالقة، بغية إصدار حكم يفرض علينا فيلفس إصداره فرضاً.

ابروترخس : لقد أجدت في قولك، يا سقراط. ولكن أبسط لنا ما تبقى على الوجه الذي يطيب لك.

---

(٩) بمثل هذه الألعاب المسرحية، يبرز أفلاطون ويقلص في الوقت نفسه، ما قد ينشأ من اختلال في التوازن بين أقسام الحوار، بسبب ما يستوجبه البرهان عن القضية الرئيسية من تحاليل فرعية. راجع بهذا الصدد، ما أثارت مسألة الجدل من مناوشة، b15- b16. ثم e19 حيث يهدد ابروترخس قائلاً: «لن ندعك تمضي». والتلاميخ إلى طول الحديث والإسهاب فيه، e24، c-d28، b36. وقد عاودها في هذا المقام بعبارة «أن أسهب في المقال» كما أن عبارة «لن ندعك» تكرر ههنا باستفهام سقراط: «أتعني أمضي في سبيلي؟»، ورجائه أن يخلي سبيله، ويعاد إليها في خاتمة الحوار، حيث يقول لصحبه: «إذن تتركوني أمضي؟» b67.

## المادة الثالثة: الملذات الصرفة

**سقراط :** فالضرورة تحدونا إذن، بطبيعة الواقع، أن نتحول الآن عن الملذات المختلطة إلى الملذات الصرفة، لنراها في دورها.

a ٥١ ابروترخس : قول جميل جداً.

**سقراط :** إذن سأتحول إليها، وأبذل جهدي لتتكشف لنا. فأنا لا أنقاد كل الانقياد للزاعمين أن جميع الملذات هي انقطاع الآلام والحسرات. وإنما كما قلت بالضبط، استخدمهم كشهود، للتدليل على أن بعض الملذات لها ظاهر الواقع فقط، ولا وجود لها على الإطلاق. وأن بعضاً آخر منها، وإن تخيله المرء عظيماً وفي الوقت عينه موفوراً، فهو لا ينفك ممتزجاً بالآلام وفترات أو انقطاع أفدح الأوجاع، مما ينتاب الجسم والنفس معاً، من حيرة وارتباك.

b ابروترخس : إلا أنني أعود وأسألك يا سقراط، أي منهما يحسبه المرء حقيقياً فيصيب في تفكيره؟

**سقراط :** ما ينشأ منها عن الألوان المعدودة جميلة، وعن الأشكال الحسنة، وعن أغلب الروائح والأنغام، وجملةً عن كل أمر، نقصه لا يُشعر به ولا يسبب ألماً أو حسرة، والتملي منه يُشعر به، فيوفر شعور لذة، صافياً من الآلام والحسرات.

ابروترخس : ولكن ماذا نعني بالضبط، يا سقراط، بما نصفه هذا الوصف؟

**سقراط :** أكيد فعلاً أن ما اعبر عنه، ليس بواضح وضوحاً مباشراً. فلا يد إذن من إيضاحه. فجمال الأشكال ليس بالضبط ما يحسبه من ذلك معظم الناس، وهذا ما أحاول الآن تبيينه، كجمال الأحياء أو جمال بعض اللوحات. وإنما أعني به، كما بيديه حديثنا، الخط المستقيم والمستدير، وما يَنجم عنهما من مسطحات ومجسمات بواسطة

الدوائر والمساطر والزوايا، إن كنت تفقه شيئاً من هذا. فلا أقول عن هذه الأشكال إنها جميلة نسبياً، كالأشكال الأخرى، بل إنها دوماً جميلة في ذاتها، وإنها تتطوي على ملذات داخلية خاصة، لا يقابلها شيء من ملذات الحكاك. والألوان التي من هذا الطراز أقول عنها بتأكيد، إنها جميلة ومنطوية على ملذات خاصة<sup>(١)</sup>. أنفهم يا ترى أم كيف نعبر عن هذه الأمور؟

ابروترخس : أحاول أن أفهم يا سقراط، ولكن جرب أنت من جهتك أن تتكلم بصفاء أوفر.

سقراط : أقول عن نغمات الألحان، تلك النغمات الناعمة الجلية، الباعثة أنشودة واحدة رائعة، أقول عنها إنها هي جميلة في ذاتها، لا نسبة لأمر آخر، وأن الملذات الناجمة عنها، ملذاتٌ طبيعية تتبع من صميم تلك النغمات.

e ابروترخس : هذا أيضاً صحيح فعلاً.

سقراط : أما جنس الملذات الناشئ عن الروائح، فهو جنس اقل ألوهة من تلك الأجناس. وفقدان تمازج هذه الملذات بآلام وأتراح حتمية، هذا الفقدان حيثما يتفق لنا أن نتحققه، وفي أي ضرب من المشاعر يتولد، أعده برمته صنفاً معارضاً لصنوف الملذات المختلطة تلك. ولكن إن جاريتني في فكري، فهذان نوعان من الملذات التي نتكلم عنها.

ابروترخس : أجاريك في فكرك.

a ٥٢ سقراط : ولنضيف إذن إلى هذين النوعين، ملذات المعارف. اللهم إن بدت لنا تلك الملذات غير منطقية على ضروب من الجوع إلى

---

٣ - (١) قابل بما ورد عند ريبو. فهو يبرهن أن أساس التذوق الفني مبنيّ دوماً على لذة حسية مباشرة. فيستشهد هو أيضاً على ذلك بأمثلة مستمدة من الأشكال والألوان والأنغام: Ribot, Psychologie des sentiments, p. 56 et 109-103.

المعرفة، وبسبب التجوُّع إلى المعارف، إن كانت غيرَ منطوية على آلام وأوجاع تنشأ فيها منذ البداية.

ابروترخس : إلا أنني أرتأي مثلك أنها لا تتطوي على شيء من هذا.

سقراط : ولكن ما بالك؟ إن حدث لمن هم ضليعون في المعارف، أن يفقدوها بسبب النسيان، فهل تستشف في هذا فقدان بعض الأوصاب والأوجاع؟

b ابروترخس : كلا، لا أستشف شيئاً منها في طبيعة فقدان، بل في الهواجس الناجمة عن ذلك الانفعال، عندما يُحرم المرء من معارفه، فيتألم بسبب حاجته إليها.

سقراط : ونحن الآن في الحقيقة، أيها السعيد الطالع، نستقصي انفعالات الطبيعة بالذات، في معزل عن التفكير، ولا نتفحص إلا هذا الأمر فقط.

ابروترخس : فأنت إذن تتطق بالصواب، لأن النسيان يصيبنا كلَّ مرة في معارفنا دونما غم أو ألم<sup>(٢)</sup>.

سقراط : فلا بد إذن من الاعتراف بأن ملذات المعارف هذه غير ممتزجة بالحسرات والآلام، وأنها ليست من نصيب أكثر الناس، بل هي محصورة في أقلية ضئيلة جداً.

ابروترخس : وكيف لا يُفرض علينا أن نعترف بهذا الواقع؟

---

(٢) لا يمكن النسيان أن يغدو أليماً، إلا بقدر ما يعي نفسه، أي بقدر ما يتحول هدوءه بحافز الحاجة، إلى تضاييق ثم إلى عذاب الذكرى شبه المغمورة، التي تحاول، وأحياناً دون جدوى، أن تتخلص من عوائقها. وأن يذكر المرء أنه عرف، هو تذكر شيء مما عرف: «لأننا لا نكون قد نسينا بعد كل النسيان، إذ نذكر أننا قد نسينا.» اعترافات القديس أوغسطينوس، ب 10، ف 28.



c سقراط : إذن بما أننا قد ميزنا تمييزاً وافياً بين الملذات الصافية وبين ما يقال عنه بحق إنه يكاد أن يكون غير صاف، فلنضف في حديثنا إلى الملذات العنيفة اختلال التوازن. ولنضف، على عكس ذلك، إلى الملذات الناعمة التوازن ولنضف أيضاً أن ما يقبل منها الكبير والعنيف والأغلب والنادر، يجري هذا المجرى، وأنه من جنس اللامحدود ذلك، والأقل والأكثر، الجائل خلال الجسم والنفس. وأما الملذات التي لا تقبل شيئاً من هذا، فهي من فئة الملذات المعتدلة المتزنة.

d ابروترخس : أقوالك في غاية الصواب، يا سقراط.

سقراط : علينا إذن، بالإضافة إلى النظرات السابقة، أن نتأمل أيضاً في الناحية التالية من تلك الأمور.

ابروترخس : أية ناحية؟

سقراط : أي شيء منها يا ترى، يجب علينا أن نعهده إلى جانب الحقيقة؟ النقي منها والصافي والكافي أم العنيف والكثير والكبير؟

ابروترخس : ألا يا سقراط، ما هو قصدك من هذا السؤال؟

e سقراط : قصدي يا ابروترخس، هو أن لا ندع مجالاً واحداً من اللذة والعلم، دون أن نبحت هل في كل منهما قسط صرف وقسط غير صرف، حتى إذا ما داخل القسط الصرف من كليهما المزيج يجعله أوفر سهولة علي وعليك وعلى جميع هؤلاء الحاضرين.

ابروترخس : هذا صحيح جداً.

سقراط : هيا بنا نفكر التفكير عينه، بشأن جميع الأجناس التي ندعوها أجناساً صافية. ولنختار أولاً واحداً منها لنتدارسه.

ابروترخس : وماذا نختار منها؟

a ٥٣ سقراط : فلنتأمل أول الأمر، إن شئت، جنس البياض .

ابروترخس : اختيارك جيد في الواقع .

سقراط : فكيف إذن نتحدث عن صفاء البياض، وما هو هذا الصفاء في نظرنا؟ فهل هو البياض الأعظم والأوفر، أو البياض الأقل امتزاجاً، فلا يكون فيه أي جزء من أي لون آخر على الإطلاق<sup>(٣)</sup> ؟

ابروترخس : جلي أن صفاء البياض كامن في كمال نقائه .

سقراط : لقد أصبت . أولاً نفرض إذن أن هذا البياض الكامل النقاء يا ابروترخس هو أصدق بياض، وفي الوقت عينه أبهى بياض على الإطلاق وليس البياض الأوفر أو الأعظم؟

b ابروترخس : أقوالك قويمة جداً .

سقراط : فببياض صاف زهيد، أكثر بياضاً إذن وأبهى وأصدق من بياض وافر مختلط وأن زعمنا هذا الزعم، فقولنا مصيب من كل وجه .

ابروترخس : إنه فعلاً في غاية الصواب .

سقراط : فما رأيك إذن؟ إننا بدون ريب في غنى عن أمثلة كثيرة من هذا الطراز، في حديثنا عن اللذة . وكفينا المثل السابق لندرك أن كل لذة، وإن ضئيلة وزهيدة قد تغدو في صفائها وخلوها من الغم والألم، أوفر متعة وأصدق وأبهى من اللذة الصاخبة العارمة .

c ابروترخس : بكل تأكيد . وهذا المثل في الواقع هو كاف .

---

(٣) بشأن المعادلة بين الصفاء والجمال، راجع ما سبق في b30، وبين الصفاء والحقيقة ما ورد في حوار فيذن b67، وههنا في ما يلي c59: (Bury, Appendix F. P. 203) إن العناصر في الكل تنطوي على الوفرة الكافية والجمال والصفاء b30. وبصدد صيغة المبالغة المنتهية بالزيادة εστατος بدل τοτατος راجع لهيكراتس قوله πομα ακρητεστατον شراب في غاية النقاء: Littré VI d. 74, 82.

## البحث الرابع

### قضية الظرفاء: اللذة حدوث

سقراط : وما رأيك في القضية التالية؟ ألم نسمع بشأن اللذة، أنها حدوث مستمر وأنه لا وجود لها مطلقاً؟ فإن بعض الظرفاء<sup>(١)</sup> يحاولون هم أيضاً أن يثيروا هذه القضية. ويجب أن نكون لهم شاكرين.

ابروترخس : ما هذه القضية بالضبط؟

سقراط : سأقصها معك وأسألك عنها، يا عزيزي ابروترخس.

d ابروترخس : تكلم فقط وأطرح أسئلتك.

سقراط : ليكن لدينا أمران، الواحد هو ذاته قائم بذاته، والثاني ميال بلا انقطاع إلى غيره.

ابروترخس : كيف يكون هذان الاثنان، وما نعني بهما؟

سقراط : الواحد هو دوماً ومن طبعه في غاية المهابة، والآخر يقصر عنه.

ابروترخس : تكلم بجلاء أوفر بعد.

سقراط : لقد شاهدنا ولا ريب غلماناً ذوي رونق وكياسة، وشاهدنا معهم عشاقهم الأقوياء.

ابروترخس : بكل تأكيد.

---

٤ - (١) بصدد تعيين الأشخاص والمقترحات المعروضة، راجع من المقدمة الفصل الثالث

م 3 ب3، 3/4.

e سقراط : فأبحث إذن، في كل الأشياء التي نقول عنها إنها موجودة، عن فريقين مماثلين آخرين، لذينك الفريقين الاثنين.

ابروترخس : إنني اطلب منك يا سقراط وللمرة الثالثة، أن تقول بجلاء أوفر ما تعني بحديثك<sup>(٢)</sup>.

سقراط : لا أعني شيئاً مبهماً يا ابروترخس. ولكن مقالنا يداعبنا ويقول: إن من الموجودات ما هو لشيء آخر، وإن ما لأجله، فلأجله يحدث كل مرة وعلى الدوام ما هو لشيء آخر.

ابروترخس : أكاد أفهم لكثرة التكرار.

سقراط : ولكن يا غلام، علنا نفهم فهماً أوفى، إذا تقدم بنا الحديث.

a ٥٤ ابروترخس : ولم لا؟

سقراط : ولنتخذ أيضاً هذين الأمرين الآخرين.

ابروترخس : أيّ أمرين؟

سقراط : الواحد هو حدوث جميع الأشياء، وأما الآخر فهو وجودها.

ابروترخس : أتقبل منك هذين الأمرين، الوجود والحدوث.

سقراط : أصبت غاية الإصابة. إذن أيّ من هذين الأمرين لأجل الآخر؟ أنزع أن الحدث هو لأجل الوجود، أم الوجود لأجل الحدث<sup>(٣)</sup> ؟

---

(٢) بداعي أسلوب سقراط في إثارة اهتمام مخاطبه ومداعبته، راجع الثيئيتس c-d172.

(٣) قابل ما ورد عند أرسطو في تكون الحيوان a64018: «إن التحول أو الحدث هو لأجل الوجود، لا الوجود لأجل الحدث» ونجد العبارة عينها مشبعة «الحدث يتبع وغايته..» في أجزاء الحيوان b7755. ويتخذ أرسطو مثلاً على ذلك بناء البيت. راجع من مقدمتنا، الفصل الثالث، المطلب 3، البحث 3 م4: 3.

ابروترخس : ما تسميه وجوداً، أنت تستفهم الآن عنه: هل هذا الموجود بالضبط هو لأجل الحدوث؟

b سقراط : يظهر أنني أطرح هذا السؤال.

ابروترخس : بحق الآلهة، ألا تسألني سؤالاً من هذا الطراز: «قل لي يا ابروترخس، أترعم أن بناء السفن يتم لأجل السفن، أم السفن بالأحرى هي لأجل بنائها، وهكذا دواليك في كل ما ماثلاً ذلك؟»

سقراط : أصرّح لك يا ابروترخس، أن هذا هو سؤالي.

ابروترخس : ولكن لم لا تجيب ذاتك يا سقراط؟

سقراط : لا شيء يحول دون ذلك. على أن تشترك أنت في الحديث.

ابروترخس : بكل سرور إذن اشترك معك في الحديث.

c سقراط : أقول إذن إن كل ما هنالك من عقاير وأدوات وأعضاء ومواد، هذه كلها تستخدم بغية الحدوث، وأن كل حدوث بمفرده يحدث لأجل وجود ما آخر بمفرده، وإن الحدوث بمجموعه يتم لأجل الوجود بمجموعه.

ابروترخس : هذه المعطيات هي فعلاً في غاية الوضوح.

سقراط : فالملذة إذن، إن كانت حدوثاً، فهي بحكم الضرورة تحدث ابتغاء وجود ما.

ابروترخس : وماذا ينجم عن هذا؟

سقراط : أن ما لأجله يحدث دوماً ما يحدث ابتغاء شيء آخر هو من «فئة» الخير. أمّا الذي يحدث ابتغاء شيء ما، فيجب أيها الخليل الأمثل، أن نضعه في فئة أخرى.

ابروترخس : هذا ما تقضي به الضرورة على كل حال.

d سقراط : فإن كانت اللذة حدوثاً، ووضعناها في منزلةٍ غير منزلة الخير، فهل نصيب في وضعنا لها هذا الموضع؟

ابروترخس : نصيب فعلاً غاية الإصابة.

سقراط : فكما قلت إذن في مطلع حديثي هذا، يجب أن نتشكر من ينبهنا بشأن اللذة، إلى أنها حدوث، دون أي وجود. إذ يتضح أن هذا المفكر النبیه يسخر ممّن يزعمون أن اللذة خير.

ابروترخس : بكل تأكيد.

e سقراط : وهو نفسه لن يتردد كل مرة، عن الاستخفاف بمن يحققون أمانيهم أو يبتغون اكتمالهم في تقلّبات الحدث<sup>(٤)</sup>.

ابروترخس : ماذا تعني وأي أناس تعني؟

سقراط : أعني جماعة الذين يشبعون الجوع أو يروون الظمأ، أو شيئاً مماثلاً مما يرضيه الحدث، فينعمون بهذا الحدث، على أنه لذة، ويدّعون أنهم لا يقبلون العيش بدون عطش أو جوع، ودون أن يشعروا بالمشاعر الأخرى، التي يقال عنها إنها ناجمة عن مثل هذه الانفعالات<sup>(٥)</sup>.

a ابروترخس : فعلاً هذا ما يبدو منهم.

---

(٤) لقد أثرت في تفسيري، يقول ديس، أن أبرز التقابل بين فكرة الغاية والكمال وفكرة الحدث. وهذا ما يفرضه سياق الكلام وفحوى الموضوع المعالج..

(٥) هكذا راح ينطق كلّيس في حوار غرغيس 4/493. وقد جابهه سقراط بعرض الحالة المحايدة، وقد أشاد أفلاطون في حوارنا هذا، بسموها الموشك أن يكون سموّاً إليها،

d33، c42، b33، c22.

سقراط : فيمكننا إذن أن نقول جميعنا، إن الفساد هو نقيض الحدوث.

ابروترخس : ضروري أن نقول ذلك.

سقراط : فإن اختار امرؤ هذه الحياة، فهو يختار الفساد والحدوث، لا تلك الحياة الثالثة، التي لا تتطوي على لذة أو فرح، أو على ألم أو ترح، فيستطيع بها أن يعقل أصفى ما أمكن من الحقائق.

ابروترخس : إن فرض أحد أن اللذة هي الخير، فإنه يتأتى عن ذلك يا سقراط فيما يبدو، كثير من النتائج غير المعقولة.

سقراط : كثر، إذ في وسعنا أن نثبتها على النحو التالي أيضاً.

b ابروترخس : على أيّ نحو؟

سقراط : كيف يكون معقولاً أن لا يُوجد شيء من الخير أو الجمال، لا في الأجسام ولا في أشياء أخرى كثيرة، إلا في النفس؟ وفي هذه كيف يكون معقولاً أن تُحسب اللذة وحدها خيراً، وأن لا تُعدّ الشجاعة أو العفة أو العقل، أو إحدى المناقب الطيبة التي أحرزتها النفس، شيئاً من مثل هذا؟ أضف إلى ذلك أننا نُضطرّ أن نزع: أن من لا يتمتع ويفرح، بل يتألم ويتوجع، هو شرير حين يتألم، وإن كان أفضل وأحسن من الجميع، وأن من يبتهج ويتمتع، عندما يفرح ويتمتع، يتفوق من حيث الفضل والفضيلة، بمقدار ما يبتهج ويتمتع.

c ابروترخس : هذه الأمور كلها، يا سقراط، هي في غاية اللامعقول.

## المطلب الثاني

### مراتب القيم في العلوم

**سقراط :** فلا نحاول إذن أن نتفحص اللذة، كل التفحص ومن جميع نواحيها. كي لا نظهر بمظهر من يغضي كل الإغضاء عن العقل والعلم. بل فلنقرّ عَلاًّ منهما بجزم في كل جانب، لنرى هل فيهما صدغٌ أو فساد. وإذا عاينا ما هو بالطبع أصفى عنصر فيهما نستفيد منه ومما شاكله من أقسام العقل والعلم وأقسام اللذة، لنبني حكمنا المشترك، بشأن اللذة والعقل والعلم<sup>(١)</sup>.

**ابروترخس :** صحيح.

**d سقراط :** يتيهأ إذن أن قسماً من تعلّم المعارف هو منتج عملي، وأن قسماً منه يدور حول التربية والتهذيب. أم كيف ترى؟

**ابروترخس :** كما ترى.

**سقراط :** فلنعمل الفكر أولاً، لنرى هل تشمل المهن اليدوية قسماً ينطوي على حظٍ أوفر من العلم، وقسماً حظه منه أزهـد. ولا بد لنا عندئذ، من أن نعدّ بعضاً من تلك المهن في غاية الصفاء، وبعضاً ذا صفاء أقل.

---

٢ - (١) يقول ديبس: «أبني في هذا المقام تصحيح أشليـر ماخر، وإيداله للـفظـة «حكم» بلفظة «مزيج». (والكلمتان في اليونانية قريبتان الواحدة من الأخرى، وهما أكريسن وأكراسين) ويقول إن كلمة «مشارك» تأتلف انتلاقاً أفضل وكلمة مزيج. - غير أننا لم نقبله في تعريبننا، لأن كل المخطوطات تنقل لنا لفظة حكم، وخصوصاً لأن المعنى لا يفرضه.



ابروترخس : فعلاً لابد من ذلك .

سقراط : وعلينا بالضبط أن نتناول الفنون الرئيسية، في كل فئة من تلك المعارف، لنجعلها على حدة.

e ابروترخس : أية معارف وكيف نفصلها عن غيرها؟

سقراط : إن فصل أحد عن كل الفنون مثلاً، علم العدد وعلم القياس وعلم الوزن<sup>(٢)</sup>، فلا يتبقى من كل واحدة منها - إن صح تعبيرنا - إلا شيء زهيد .

ابروترخس : إلا شيء زرّي، دون ريب .

سقراط : وبعد ذلك الفرز والفصل، لا يبقى لنا سوى التخمين وترويض حواسنا بالخبرة والمزاولة، مستخدمين بالإضافة إلى ذلك طاقات فن التقدير، وكثيرون ينعتونها بألقاب الفنون، لأنها تبدي قوتها بالتمرين والجهد والعناء .

a ٥٦ ابروترخس : تحتم الضرورة كل التحتم أن تكون هذه الأمور على ما تصف .

سقراط : ففن المزمар أولاً، هو إذن ممثليء من فن التقدير، لأنه يوفق بين أنغام لحنه، لا بالقياس بل يتلمس الممارسة . والموسيقى جملة ممثلة منه، لأنها بالتلمس تقتص قياس كل وتر يهتز، ومن ثمة تتطوي على كثير من الأنغام المتمازجة غير الصافية، وعلى قسط زهيد من الأنغام الرائعة الراسخة .

ابروترخس : هذه الملاحظات صادقة جداً .

سقراط : وقد نكتشف دون ريب، أن فن الطب وفن الفلاحة وفن قيادة السفن وفن القيادة الحربية على هذا الوضع عينه .

b

---

(٢) راجع من الجمهورية 602-603. حيث ينبهنا سقراط إلى أن وقاية العدد والقياس والوزن، تحميها في أمانة، خصوصاً من وهم فنون الاقتداء .

ابروترخس : دون أقل ريب .

سقراط : ويتهياً لي أن فن البناء، لاستعماله أكثر الأقيسة والأدوات، تؤتيه هذه كلها دقة كبيرة، وتجعله أكثر تفناً من أغلب العلوم .

ابروترخس : من أية ناحية .

سقراط : من جهة صنع السفن وعمارة البيوت، ومن جهة فروع شتى من صناعة الخشب . لأن فن البناء فيما أعتقد، يستخدم القاعدة والكرة والبركار والخيط والفادن والزاوية الأنيقة .

c ابروترخس : كلامك مصيب جداً، يا سقراط .

سقراط : فلنقسم الفنون التي نتحدث عنها إلى قسمين: الفنون المواقبة للموسيقى، والمحركة في أعمالها كمية أزهد من الدقة، والفنون المرافقة فن البناء والنائلة قسطاً أوفر من الدقة .

ابروترخس : فلتصنّف هذا التصنيف .

سقراط : ولنفرض أن أكثر هذه الفنون دقة، الفنون الأولى التي تحدثنا عنها منذ لحظة .

ابروترخس : يظهر لي أنك تعني فن الحساب، وما نطقت به من فنون تابعة له منذ لحظة .

d سقراط : هذا فعلاً ما أعني بالضبط . ولكن يا ابروترخس ألا يفرض علينا من جديد أن نصرّح أن هذه الفنون تُشطر هي أيضاً شطرين؟ أم كيف ترى؟

ابروترخس : عن أي فنون نتحدث .

سقراط : ألا يجب أن نعترف أولاً أن فن الحساب هو فن ما، مختلف لدى السوق من جهة، وأنه فن آخر لدى الفلاسفة من جهة ثانية؟

ابروترخس : من أيّ ناحية يفصل المرء فنّ الحساب ليرى الفرق بين شطر وآخر.

سقراط : إن الحد الفاصل يا ابروترخس ليس حداً صغيراً. لأن بعض من يُعنون بالحساب، يجمعون وحدات غير متعادلة، نظير معسكرين مثلاً وثورين وشيئين من أدق الأشياء أو أضخمها طراً. وأما البعض الآخر فلا يقتضي أثرهم أبداً، ما لم يضع المرء أمامهم وحدات لا تختلف الواحدة عن الأخرى أي اختلاف، ولو كانت الوحدات عشرة آلاف.

ابروترخس : إنك تجيد في قولك كل الإجابة، بتحدثك عن فرق غير زهيد بين المكّبين على الحساب. ومن ثمة أنت على حق بادعائك أن في الحساب فنين.

سقراط : وما رأيك؟ ألا يجب القول أنّ كلاً من فن الحساب وفن القياس في البناء والتجارة يختلف عن الهندسة والرياضيات، التي يزاولها العلماء في الفلسفة؟ أنقرض أن كلامتهما واحد أم اثنان؟<sup>(٣)</sup>.

a ٥٧ ابروترخس : كي أجاري أقوالنا السابقة، قد أفرض أنا من جهتي، وهذا هو رأيي الخاص، أن كلاً منهما اثنان.

سقراط : صحيح. ولكن هل تفقه لماذا سبق وطرحنا هذه المسألة على بساط البحث.

ابروترخس : ربما. إلا أنني ابتغي أن توضح لنا ما تسأل عنه الآن.

---

(٣) يميز اسبينوزا على النحو عينه في كتاب الأخلاق، بين حساب التاجر، وهو يعتمد على قاعدة مألوّفة أو على العادة أو على استدلال بدائي، وبين الحساب المعتمد رؤية الماهيات حدساً Spinoza. Ethique II. Prop. 40. Scholie 2.

**سقراط** : يبدو لي إذن أن مقالنا هذا يبحث عن وجود علم هو أصفى من علم آخر. كما أن لذة هي أصفى من لذة أخرى. وهذا المقال الحاضر، لا يقل في قصده الآن، عن قصده عندما باشرناه، حين راح يفتش عن مقابل للمذلات، ليلقي به في تضاعيف المناقشة<sup>(٤)</sup>.

b

**ابروترخس** : هذا الشرح دونما ريب هو واضح جداً ويفسر أن مقالنا تناول مسألة تمييز الفنون والعلوم وتقسيمها للغاية المشار إليها.

**سقراط** : فما ترى إذن؟ ألم يكتشف مقالنا في تضاعيفه السابقة أن فناً أو علماً واحداً، يختلف باختلاف الحرف، وأن فناً هو أصفى من فن آخر، وفناً أقل صفاء من غيره.

**ابروترخس** : فعلاً هذا بالضبط ما اكتشفه.

**c سقراط** : ولكن في هذا المجال بعد أن يعبر عن فن ما باسم مشترك، ويركّزه في وهمنا وكأنه فن واحد، ألا يعود ويتكلم عنه وكأنه اثنان، ويتحرى بشأن هذين الاثنتين عن الصافي والصراف في كل منهما، وهل يحوي علم الفلاسفة الصفاء والخلوص بدقة أعظم من علم غير الفلاسفة؟

**ابروترخس** : إنه ليبدو لي متسائلاً عن هذه الأمور؟

**سقراط** : فأني جواب نعطيه إذن، يا ابروترخس؟

**ابروترخس** : لقد بلغنا يا سقراط في وضوح وجلاء، إلى ضخامة مذهلة من حيث اختلاف العلوم.

**سقراط** : سنجيب إذن بسهولة أوفر.

---

(٤) وهكذا نكون قد تطرقنا من تفحص اللذة (1- c55) إلى تفحص العلم، لنعرف ما في كل منهما من عناصر رائعة صادقة ونمزجها بعضها ببعض. هذا ومعروف أن صفاء اللذات هو قوام حقيقتها (c53- a51).

d ابروترخس : ولم لا؟ فلنصرّح على الأقل أن هذه الفنون الرياضية وما إليها تختلف كثيراً عن الفنون الأخرى، وأن ما يتعلق منها بأهداف الفلاسفة الحقيقيين الباهظة، يختلف عن غيره من حيث دقة المقاييس والأعداد وصحتها<sup>(٥)</sup>.

سقراط : لنعتبر أن هذه الأمور على ما ارتأيت، ولتقتنا بك سنجيب برباطة جأش على الماهرين في جرّ ذيول الأحاديث.

ابروترخس : أيّ جواب؟

سقراط : أن هنالك فني حساب وعلمي قياس، وأن الفنون والعلوم الأخرى، المواكبة لذينك الفنين والعلمين، تنطوي هي أيضاً على هذا الازدواج، وتتشرك في اسم واحد.

e ابروترخس : فلنعط يا سقراط، من تدّعي أنهم حاذقون هذا الجواب، وليكن ذلك من حسن طالعنا.

سقراط : أنقول إذن عن هذه المعارف الرياضية لدى الفلاسفة إنها دقيقة جداً؟

ابروترخس : بكل تأكيد.

سقراط : غير أن قدرة الجدل قد اتخذنا يا ابروترخس، إن حكمنا لقدرة أخرى بأن تتقدّم عليها.

ابروترخس : ولكن أية قدرة تعني من جديد؟

a ٥٨ سقراط : جليّ أن كل امرئ يعرف القدرة التي أتحدث عنها الآن. فأنا من جهتي اعتقد جازماً أن جميع الذين علّق بهم ولو قدر زهيد من العقل، يحسبون أن المعرفة الدائرة حول الموجود، ذي الوجود

---

(٥) بصدد فكرة علم رياضيات فلسفي، لا ينفك خاضعاً لعلم الجدل، راجع مقدمتنا

لجمهورية أفلاطون: Platon, t. VI, p. 70-87, éd. Budé, Paris.

الحقيقي، الكائن من طبعه دوماً على حال واحدة في ذاته، هي  
أصدق معرفة وتفوق غيرها بمراحل. فما رأيك أنت؟ وكيف  
تفصل في الأمر يا ابروترخس؟

ابروترخس: أنا من جهتي يا سقراط، قد سمعت غُرغيس في ظروف كثيرة،  
وكل مرة سمعته يردد: أن فن الإقناع يختلف جداً عن كل الفنون،  
لأنه يخضع لسلطوته كل شيء، ويستبعده، لا عن اضطرار وعنف  
بل عن اختيار. وأنه يفضل ومن بعيد جميع الفنون. وأما الآن،  
فليس بودي أن أناقضك أنت، ولا أن أناقض ذاك الرجل العظيم<sup>(٦)</sup>.

b سقراط: كنت تريد أن تقول: «أن أشهر في وجهك السلاح». ولكن يبدو  
لي أنك خجلت وعدلت عن هذا القول.

ابروترخس: احمل الآن كلامي على المحمل الذي يبدو لك.

سقراط: ألعلي يا ترى مسؤول عن أنك أسأت فهم قصدي؟

ابروترخس: وأي قصد؟

c سقراط: يا عزيزي ابروترخس، أنا لم أكن أبحث عن أي فن أو أي علم،  
يبذ الجميع بعظمته وفضله ووفرة فائدته لنا، وإنما عن أي فن أو  
علم يتقصى ما هو صافٍ ودقيق وأوفر الأشياء صدقاً، وإن كان  
زهيداً وزهيدةً فائدته. هذا بالضبط ما نبحت عنه الآن. ولكن  
انظر، فإنه لن يشق الأمر حتى على غُرغيس، أن منحتُ فنه أن  
يبقى للخدمة والمنفعة، وأن يسيطر على الناس. أما موضوع  
البحث الذي تحدثت أنا عنه منذ لحظة، فعلياً الآن أن نفكر به كل

---

(٦) أن التعارض بين منهج الحوار السقراطي، وهدفه تبيان الحقيقة، وبين منهج المقال  
الخطابي، وهو فن إقناع وإيحاء، هذا التعارض يبسطه أفلاطون في حوار غرغيس  
خصوصاً وحوار فيذرُس. وبصدد الكلمة المروية في هذا المقام، راجع من المقدمة  
الفصل الثالث، المطلب ٢، البحث ٢، مطلعه.

التفكير. وكما قلت عندئذ عن البياض، إنه يتفوق، وإن زهيداً، شرط أن يكون صرفاً، على مقدار وافر من هذا اللون، إن لم يكن صافياً. ويتفوق وايم الحق ذلك التفوق، بمجرد كونه أصدق بياض. فلنقل الآن أيضاً، بعد التداول الوافي، وبعد تفحص موضوع بحثنا من كل جانب، غير ناظرين إلى بعض فوائد العلوم وإلى بعض وجاهاتها، بل إن كان في النفس قدرة طبيعية لتعشق الحقيقة، وصنع كل شيء لأجلها، فلنقل بعد تقصي هذا الموضوع، هل نصرّح بناءً على القرائن المحتملة، أنّ ذاك العلم قد حصل، أكثر ما يكون، صفاء العقل والحكمة، أم يجب علينا أن نفتش عن علم آخر هو أكثر اقتداراً<sup>(٧)</sup>.

d

e

ابروترخس: إني أتفحص الموضوع، واعتقد أنه يعسر على المرء أن يتساهل ويعترف بوجود علم أو فن آخر، يلاصق الحقيقة أكثر من هذا العلم.

سقراط: وهل فكرت فعلاً في أمر كهذا، حتى قلت ما تقوله الآن، وهو أن أغلب الفنون، وكل الذين يعكفون عليها، يستخدمون الأوهام والظنون أولاً، ويبحثون جاهدين عما يدور حول التخمين؟ ثم إن توهم أحدهم أنه يبحث عن الطبيعة، فأنت تعلم أنه يبحث مدى الحياة، عن مسائل تتعلق بهذا العالم الحاضر، من أين صار وولد، ومن أين ينفعل ويتأثر، ومن أين يعمل. أنعترف بهذه الأمور، أم كيف ترى.

a ٥٩

---

(٧) إن هذا المقطع الجميل يجمع حول التعارض الجديد «كمية - كيفية»، التعارض القديم بين الخطابة، سيدة الكفاح في معترك الحياة، وبين الفلسفة، حامية قيم الروح والساخرة عليها. وبصدد ما تؤتي العلوم من وجاهات، راجع الجمهورية c516 وعن نزوع النفس إلى الحقيقة، راجع الجمهورية d490، وعن تشوقها إلى الخير، راجع a-e505.

ابروترخس : هي على ما ترى.

سقراط : إذن مثل هذا الباحث من أصحابنا، يصرف عناؤه لا إلى الموجودات على الدوام، بل إلى الحادثات، وإلى ما حدث من الأمور أو سوف يحدث.

ابروترخس : أقوالك صادقة جداً.

b سقراط : فهل في وسعنا إذن أن نصرح بكل دقة وصدق أن شيئاً من الجلاء والصفاء يكمن في الأمور المذكورة، التي لم تحوِ في يوم من الأيام، ولن تحوي الآن أي عنصر ثابت غير متحول؟

ابروترخس : وكيف يمكننا ذلك؟

سقراط : إذن بشأن أمور لم تُحصَلْ أي قدر من اليقين والثبات، كيف يمكن أن يتولد فينا أي ضرب من ذلك اليقين أو الثبات يا ترى<sup>(٨)</sup> ؟

ابروترخس : اعتقد أنه لا يمكن ذلك على أي وجه.

سقراط : ومن ثمة لا يوجد عقل أو علم يمتلك بصدها الحقيقة بكل دقتها.

ابروترخس : محتمل أن لا يوجد فعلاً.

سقراط : فعلينا إذن، أنت وأنا وغرغيس وفيلفس، أن ندع تلك الأمور تسرح جملة، وأن نؤدي للعقل هذه الشهادة.

c ابروترخس : وأية شهادة؟

---

(٨) «إن الحقيقة هي بالنظر إلى الاعتقاد والظن، ما هو الوجود بالنظر إلى الحدوث والضرورة. فلا تعجب إذن يا سقراط، إن لم تتمكن جيداً من أن نتفق تمام الاتفاق ومن كل وجه في أقوالنا، ومن أن نضبط كل الضبط براهيننا في أمور كثيرة تتعلق بالآلهة وبحدوث الكل». التيمئس c29، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد - دمشق 1969.



**سقراط** : أننا نعثر على الرسوخ أو اليقين وعلى النقاء والحقيقة، وما نسميه الصفاء، إما في تلك الكائنات الدائمة الوجود، الثابتة في ذاتها دون تحوّل، وهي لا تحوي اختلاطاً وخالصة من أي امتزاج، وإما في ما جانسها أعظم مجانسة<sup>(٩)</sup>. وأما الكائنات الأخرى طرّاً، فلا بد من أن تعدّها ثانويّةً ودنياً.

**ابروترخس** : إنك تعبر عن حقائق في غاية الصدق.

**سقراط** : ولكن أليس من صميم العدالة، أن نوزع على الكائنات التي من هذا الطراز، وعلى ما هو أبهاها، أجمل الأسماء والألقاب؟

**ابروترخس** : اقتراحك يقارب الصواب.

**d سقراط** : أوليس العقل والحكمة، هما الأسمان اللذان يمكن المرء أن يكرمهما أعظم إكرام؟

**ابروترخس** : أجل.

**سقراط** : فهذه هي الأسماء التي يمكن المرء أن يدعوها دقيقة، إن أصاب في إطلاقها على الأفكار الدائرة حول الموجود حقاً<sup>(١٠)</sup>.

**ابروترخس** : في الواقع هذا أكيد جدّاً.

**سقراط** : وأيمُ الحق، أنا لم أقدم للحُكم آنذاك، أسماءً غير هذه.

**ابروترخس** : من شك في ذلك يا سقراط؟

---

(٩) بشأن هذه الإضافات، راجع فيذن c-78a.

(١٠) بصدد عبارة «الموجود حقاً»، انظر الجمهورية b490، وفيئرس e247 و c249 ثم التيمئس c52. وكذلك بصدد «الوجود الحقيقي» انظر حوار فيئرس c237 والسفستي a248.

وبخصوص المزدوج «عقل وحكمة» νοῦς καὶ φρονησις راجع التيمئس a34.

# الفصل الرابع

## تأليف الحياة الصالحة

### المطلب الأول

تنطوي الحياة الطيبة الصالحة على اللذة والحكمة

e سقراط : حسن. ولكن بصدد التعقّل واللذة، وقضيّة مزج العنصر الأول والثاني، إن قال أحد عنا، إننا بإزائهما أشبهُ بعمّال مبدعين، عليهم أن يبدعوا منهما أو فيهما إبداعاً ما، فهو قد يجيد في تصويره الكلامي.

ابروترخس : إنه قد يجيد غاية الإجابة.

سقراط : أما علينا بعد تلك المقدمات والدراسات، أن نباشر المزج؟

ابروترخس : ولم لا؟

سقراط : ولكن ألا يستقيم بنا الأمر على وجه أتمّ، إن استعدنا الأمور التالية وتذكرناها؟

ابروترخس : أيّة أمور؟

a ٦٠ سقراط : الأمور التي استعدنا ذكرها قبيل هذا. ويتهيأ لي أن المثل الجيد، عندما يفرض أن يعاد الشيء الحسن، ويردّد مرتّين وثلاثاً.

ابروترخس : لا ريب في ذلك.

سقراط : هيا إذن بحق زُفُس. وأنا أعتقد أن القضايا المعروضة آنذاك قد أثّرت على النحو التالي تقريباً.

ابروترخس : على أي نحو؟

سقراط : يزعم فيلّفس أن اللذة هي الهدف القويم لجميع الأحياء، وأن الجميع وُلدوا ليستهدفوا هذا القصد، وأن ذلك الهدف متوجّب عليهم<sup>(١)</sup>. لا بل يدّعي أن اللذة بالذات هي الخير للجميع، دون استثناء وأن المرء يصيب عندما يُسند هذين الاسمين، اسم الخير واسم اللذة، إلى جوهر واحد وطبيعة واحدة.

وأما سقراط، فيقول إن هذين الأمرين ليسا شيئاً واحداً. بل إنهما شيان، كما يشير إلى ذلك اسماهما. وإن الخير واللذة يملكان طبيعتين تختلف الواحدة عن الأخرى. وإن الحكمة أو التعقل لهما نصيب أوفر من قسمة الخير.

b

أليست، أم بالأحرى، ألم تكن هذه هي القضايا التي أثّرت آنذاك، يا ابروترخس<sup>(٢)</sup> ؟

ابروترخس : فعلاً هي بذاتها وبكل ضبط.

سقراط : ولكن ألا نوافق الآن على هذه المشكلة، كما وافقنا عليها في أوانها؟

---

١ - (١) «آراء البشر أجمعين مردها إلى أن اللذة هي هدفنا، وإن توسلوا بوسائل متباينة بلوغه»: Montaigne I. 20 وهل من حاجة إلى التنبيه أن استخدام لفظة «هدف» هو مألوف جداً لدى أفلاطون، يسبق بكثير عهد «القيروانيين المحدثين»؟ فقد ورد في حوار غرغيس d507: العدل «هدف لا بد أن نضعه دوماً نصب أعيننا» راجع الجمهورية c519 والشرائع c693 و a717 وما إلى ذلك.

(٢) راجع فيما سبق d-e11 و d-c13، وبصدد ما يلي d20 و b22.

ابروترخس : وأية مشكلة؟

سقراط : أن طبيعة الخير تختلف عن الطباع الأخرى بالميزة التالية.

ابروترخس : وما هي؟

سقراط : وهي أن الحي الذي يحظى بهذا الخير على الدوام وإلى النهاية، ويحظى به تماماً وعلى كل وجه، لن يحتاج أبداً إلى شيء آخر أيّاً كان، بل يملك الكفاية بأكملها. أليس كذلك؟

ابروترخس : فعلاً هذه تكون حاله.

سقراط : ألم نحاول نظرياً، وفي حياة اللذة وحياة الحكمة، أن نضع كلاً منهما على حدة، فلا تمازج اللذة الحكمة، وعلى النحو عينه لا تشتمل الحكمة أي قسط من اللذة، مهما كان زهيداً؟

ابروترخس : ذاك ما حاولناه.

سقراط : وفي تلك الحال، هل بدا لنا أحد العنصرين آنذاك، كافياً حاجات أحد الناس؟

d ابروترخس : وكيف يكفي حاجات أحد الناس؟

سقراط : فإن شططنا في ذاك الحين وانخدعنا في أمر ما، فليعاوده الآن أيّ من الحضور، وليقل فيه الوجه الأوفر صواباً، فارضأ أن الذاكرة والحكمة والعلم والرأي السديد من فئة فكرية واحدة. وليتفحص هل يقبل أحد بدون هذه كلها، أن يتوفر لديه أو يتأتى له أي تنعم، - ولا أعني بالضبط أعظم الملذات أو أعنفها -، إن كان لا يعتقد حقاً أنه يتنعم، ولا يدري قطعاً أنه ينفعل أو يشعر شعوراً ما، ولا يحفظ مدى أية فترة زمنية، ذكرى ذلك الشعور. وليقل لنا عين الأمور بصدد الحكمة، فهل

يقبل أحد، بدون أية ملذة، وإن وجيزة جداً بأن يحرز الحكمة (صرفاً)، ويفضل ذلك على إحرازها مع بعض الملذات، أو يفضل إحراز جميع الملذات بدون حكمة على إحرازها مع بعض الحكمة.

ابروترخس : لا يمكن أن يقبل أحد بهذا، يا سقراط. ولكن لا داعي لتكرار التساؤل عن هذه الأمور.

a<sup>٦١</sup> سقراط : إذن لا هذه الأمور ولا تلك من الحالتين المذكورتين، هي الكمال أو ما يجدر بالجميع اختياره، أو الخير المطلق<sup>(٣)</sup> ؟

ابروترخس : وكيف يمكنهما ذلك؟

سقراط : فيجب إذن إما أن ندرك الخير بجلاء، وإما أن ندرك صورة تمثله، كي نتمكن، وهذا ما رحنا نردده، أن نعرف لمن نمنح الجوائز الثانية.

ابروترخس : إن ما تقول في غاية الصواب.

b سقراط : إنه أشبه بسبيل من يبحث عن رجل ما، فيستفهم أو لا بصواب عن مقر إقامته، ويحظى هكذا دون ريب بحظ كبير للعثور على الشخص المبحوث عنه.

ابروترخس : وكيف لا؟

---

(٣) يطيب لنا أن نلاحظ في الفيلسوف، تواتر عبارة «جدير بالاختيار» فهي من d21 إلى d22 تردد ثماني مرات. وفي مناقشات مسألة المحدود واللامحدود، وأنواع اللذة والعلم، لم يستدعها طبعاً موضوع البحث. وقد نابت عنها عبارة «مستحب يتاق إليه» ثلاث مرات في المقطع c-a32، ثم عادت للظهور في a-b33 مرتين، وفي a55 مرتين، وفي a61 وأخيراً في a66.

**سقراط** : والآن أيضاً فقد دلّنا حديثنا، كما دلنا منذ طلائعه، على أن لا نبحث عن الخير في الحياة غير المختلطة، بل في الحياة المختلطة.

**ابروترخس** : بكل تأكيد.

**سقراط** : وهل أملنا أعظم بأن يتجلى لنا ما نبحث عنه، بوضوح أوفر، في حياة طاب مزيجها، من تجليّه في حياة أسوء مزيجها؟

c **ابروترخس** : أعظم ولا ريب بكثير.

**سقراط** : فلنمزج عناصر تلك الحياة، يا ابروترخس، مبتهلين إلى الآلهة. وسواء عندنا أن يحظى بشرف ذاك المزيج، ذيونسس أم هيفستس أم أي من الآلهة.

**ابروترخس** : في الواقع، هذا الموقف جيّد جداً.

**سقراط** : إننا وأيم الحق، أشبه بسقاة، جرت بجوارهما عينان. وقد يمثّل لنا المرء ينبوع المذاقة «ينبع العسل» وينبوع الحكمة «ينبع الصفا»، لا تفيض خمراً، بل ماء قراحاً وزلالاً. فعلياً أن ننشط لنمزج فيض هذين المعينين، أطيّب وأحسن مزيج<sup>(٤)</sup>.

d **ابروترخس** : وكيف لا ننشط فعلاً؟

---

(٤) «كان الأقدمون يستخدمون العسل بمثابة سكيب وشراب مخمر، قبل أن يعرفوا الكرمة». ابلوترخس، مجالس الشراب b672. راجع أيضاً لسفكليس روايته الشهيرة ايدبس في كلنوس، ش 481: «اسقني ماء وعسلاً، ولا تضيف إليهما خمراً». ويبدو في هذا المقام ذيونسس إلى جانب هيفستس الذي يسكب للآلهة: «رحيقاً عذباً يسقيه من الكوب». الإلياذة، النشيد الأول، ش 598.

## مطلب الثاني

تُقبَلُ كلُّ أنواعِ الحكمةِ في المزيجِ حتى الدنيا منها

سقراط : هيّا إذن وأجب على هذا السؤال قبل غيره. إذا مزجنا كل ضرب من اللذة بأيّ نوع من الحكمة، فهل نعثر يا ترى على خير مزيج؟  
ابروترخس : ربما.

سقراط : غير أن التصرّف لا يجنبنا الزلل. فيبدو لي أن هناك رأياً، قد يُظهر لنا على أيّة طريقة يمكننا، بخطر أزهـد، أن نمزج بين اللذة والحكمة.  
ابروترخس : قل ما هو ذاك الرأي.

سقراط : لقد تبينّ لنا، على ما نعتقد، أن لذة أوفرّ واقعية وصدقاً من لذة، وأنّ فناً أكثر دقةً من فن آخر.

e ابروترخس : وكيف لا يكون ذلك في الواقع؟

سقراط : وأنّ علماً يختلف إذن عن علم، أحدهما ينظر إلى الأشياء المحدثّة والفانية، والآخر ينظر إلى كائنات لا محدثة ولا فانية، بل توجد دوماً كما هي في ذاتها، وعلى حال ثابتة لا تتغيّر. وإذ تفحصنا هذا العلم الأخير، من جهة الحقيقة، اعتقدنا أنه أوفر حقيقة وواقعيةً من ذاك.

ابروترخس : أنت تصيب فعلاً في كلامك غاية الإصابة.

سقراط : فإذا مزجنا أولاً، من اللذة والحكمة، أصدق الأقسام وأوفرها حقيقةً، لمَ لا ننظر هل هذه الأقسام، في تمازجها، تُنتج حياة محبّبة جداً، وتعرضها علينا؟ أو لا ننفك نحتاج بعد، إلى أقسام لا تماثل هذه صفاءً وصدقاً؟

a ٦٢ ابروترخس : إني موافق على القيام بهذا العمل.

سقراط : لنفرض أن لدينا إنساناً يعقل ماهية العدالة، وأنه يملك التعليل الناتج عن تفكيره، وأنه في إدراكه الموجودات الأخرى برمتها ينهج نهجاً مماثلاً.

ابروترخس : لنفرض فعلاً هذا الافتراض.

سقراط : فهل يحرز هذا الفقيه في الواقع قسطاً وافياً من العلم، أن امتلاك تعليل الدائرة والكرة الإلهية بالذات، وجهل الكرة البشرية هذه، والدوائر التي بين أيدينا هذه، واستخدام على حدّ سواء في العمار والبناء، حتى القواعد والدوائر الأخرى، المنطبقة على الأمور الإلهية<sup>(١)</sup>؟

b ابروترخس : إننا نتكلم يا سقراط، عن وضع قام لدينا مضحك، يتعلق بالعلوم الإلهية فقط.

سقراط : ماذا تعني؟ أوجب علينا أن نزرّج في المزيج، وأن نشرك فيه ذاك الفن غير الراسخ وغير الصافي، فنّ القاعدة الزائفة والدائرة الكاذبة، وأن نخلطه بغيره من الفنون الصافية الراسخة؟

ابروترخس : إن ذلك لضروري، اللهم إن رام أحداً أن يجد كل مرة الدرب المؤدية إلى منزله ويستوضحها.

سقراط : وهل علينا أيضاً أن نزرّج بالموسيقى، وقد قلنا عنها قبيل هذا بقليل، إنها تعصّ بالعرفاة والمحاكاة، وإنه يعوزها الصفاء والنقاء؟

c ابروترخس : في نظري على الأقل، هذا أمر حتمي، اللهم إن كان لابدّ لحياتنا أن تكون يوماً ما حياة، على وجه من الوجوه.

---

٢ - (١) أن هذا النص قد أثار محاولات كثيرة لفهمه وتأديته. مع أن معناه العام لا ينطوي على إشكال. ولشرحه وترجمته، كان لابد من تكرار لفظة «الإلهية» بعد عبارة «القواعد والدوائر الأخرى» أو من اللجوء إلى مرادف من المرادفات. وقد عمدت أن الضمير «تلك» وهو يعني باستمرار في حوار برمنيذس (a133- e134 مثلاً) الحقائق المعقولة في تقابلها بالأشياء الدنيا ومحسوسات هذا العالم.



**سقراط** : أنك تروم ولا ريب، أن أمثال بواباً، تزحمه الحشود وتضغط عليه بعنف، وأن أغلب أنا أيضاً على أمري، وأن أشرع الأبواب على مصاريعها، وأن أدع جميع العلوم تنهال وتتمازج معاً، وأن يحافظ ما أعوزه الصفاء منها، ما هو صافٍ وصرفٌ.

**ابروترخس** : أنا من جهتي يا سقراط، لا أدري ما يضير المرء، إن اتخذ كل العلوم الأخرى، بعد أن يحصل على الأولى والفضلى منها.

**d سقراط** : فلأطلق سبيلها إذن لتتدفق بأجمعها، وتتساب إلى حوضٍ، يدعوه هومرس في إبداعه الشعري، تمازج الغدران في منعطف الوديان<sup>(٢)</sup>.

**ابروترخس** : في هذه الحال تحسن جداً.

**سقراط** : لقد أطلق سبيلها. ولابد لنا من العودة مجدداً إلى ينبوع المذات لأننا لم نفلح في المزج على النحو الذي فكرنا به، أي بأن نمزج أولاً الأصناف الصحيحة الصادقة<sup>(٣)</sup>. وإنما بسبب حبنا لكل علم، تركنا أصنافه تتدافع تترى إلى مقر المزج، وذلك قبل المذات.

**e ابروترخس** : أقوالك في غاية الصدق.

**سقراط** : لقد آن الأوان إذن لتتفاوض بشأن المذات. فهل علينا أن ندع هذه أيضاً تتوافد جميعها تترى، أم علينا أن نطلق أولاً سبيل من كان صحيحاً منها؟

---

(٢) «شأنها شأن سيول تتحدر من أعالي الجبال إلى منعطف واديين امتزجت مياههما الهدارة...» الإلياذة، النشيد الرابع، ش 452.

(٣) وردت هذه الفكرة، فكرة المزج بين الأصناف الصافية الصحيحة، لأول مرة في المقطع c5510، وتكررت في المقطع e616 وما يلي.

## المطلب الثالث

### لا تُقَبَل إلا المِلذات الصافية

ابروترخس : يهمنّا جدّاً، لأمننا وسلامتنا، أن لا نسمح أولاً بالتمازج، إلا لما كان منها صادقاً.

سقراط : فليُطلَق سبيلها إذن. وبعد ذلك ماذا نفعل؟ فإن كان هناك بعض المِلذات الضرورية، على ما اتفق لنا بصدد العلوم، هل يجب أن نضم إلى المزيج هذه المِلذات أيضاً؟

a ٦٣ ابروترخس : ولمَ لا؟ لنضمّ دون تردّد المِلذات الضرورية<sup>(١)</sup>.

سقراط : وكما كانت معرفة جميع الفنون والعلوم، مفيدة مدى الحياة وبلا مضرة، كذلك الآن نقول القول عينه بشأن المِلذات. إن كان التمتع بكل المِلذات مدى الحياة، مفيداً لنا وبدون مضرة للجميع، فيجب أن ندخلها في المزيج برمتها.

ابروترخس : فكيف إذن تعبر عن هذه الأمور بالذات، وكيف نتصرف؟

سقراط : يجب يا ابروترخس، أن لا تسألنا نحن، بل أن تسأل المِلذات أنفسها، وضروبَ الحكمة، وأن تستفهم عن مثل هذا الأمر بشأنها، وعن رأي كل من الطرفين في الآخر.

ابروترخس : أي أمر؟

---

٣ - (١) راجع في هذا المقام، المقطع a-d62 والجمهورية d558، وإبيكورس، الحكمة 29.

b سقراط : «أيتها الحبايب، سواء وجب علينا أن ندعوكن بلقب ملذات، أم بأي اسم آخر<sup>(٢)</sup> ، ألا تقبلن مساكنة الحكمة كلها، أم تفضلن البقاء بلا إدراك؟» واعتقد أنهن مضطرات كل الاضطرار، أن يجبن على سؤالك هذا الجواب.

ابروترخس : أي جواب؟

c سقراط : «إن جنساً من الأجناس، - على ما قيل من قبل -<sup>(٣)</sup>، لا يستطيع كثيراً أن يبقى فريداً منعزلاً في صفائه. وإننا لنعتقد أن أفضل الأجناس جميعها، في اقترانها بنا، هو جنس يعرف الأشياء الأخرى برمتها، ثم يعرف كل واحدة منا تمام المعرفة، من جهة قدرتنا»

ابروترخس : فنقول لهن: «لقد تكلمتن الآن كلاماً جميلاً».

سقراط : لقد أصبت. ولا بدّ بعد ذلك، من أن نعود ونسأل الحكمة والعقل، فنقول لهما في سؤالنا: «هل يعوزكما في المزيح شيء من الملذات، يا ترى؟» فيجيبان ربما: «من أية ملذات؟»

d ابروترخس : هذا محتمل.

---

(٢) هكذا لأعلاه في المقطع b12 احتراماً، وخشية من أسماء الآلهة، ابتغى سقراط أن يدعو أفرديتي «بالاسم التي تحب». وتحاشياً لإغفال الاسم الذي يطيب للإله كانوا غالباً يتلون كل ألقابه. أو كانوا يرددون مع سفكليس: «يا كثير الأسماء، يا حلية العروس ابنة كاذمُس» (وعندنا قَدْمُوس)، أنتِغُوني 1102، راجع هُومرُس، نشيد ديمِتر، 18 وما يلي.

(٣) راجع هنا a-c22 ثم a61 a60 حيث يقول: إن خير الإنسان لا يكمن في اللذة وحدها ولا في الحكمة، بل في حياة مختلطة. والحال أن اللذة والحكمة والمختلط كل هذه «أجناس» (d27 ومواضع متفرقة). والجنس الذي يفقه كل شيء ويدرك ذاته هو الحكمة.

: وبعد ذلك، حديثنا ولا ريب يكون الحديث التالي. فنقول:  
 «بالإضافة إلى تلك الميزات الصادقة، هل أنتما بحاجة بعد، إلى  
 مساكنة الميزات العظمى الصاخبة لكما؟» - فيجيبان: «وكيف  
 نحتاج يا سقراط، أن تساكنا ملذات تخلق لنا عشرات الألوف  
 من العراقيل، فتُقلق النفوس التي نسكنها بآلام جنونية فادحة،  
 ولا تسمح لنا في البداية أن ننشأ ونُولد فيها، وما نخلف في  
 الأنفس من مواليد، تُهلكه تماماً في أغلب الأحيان، بما تنتج من  
 نسيان بسبب الإهمال واللامبالاة. أما ما دعوته صادقاً وصرفاً  
 خالصاً من الميزات، فعده شبه قريب من أقربائنا، وأضف إليه  
 من الميزات، ما لازمته العافية والعفة، وجملة جميع الميزات  
 السائرة في ركاب كل ضرب من الفضيلة، فتواكبها وتحقق بها  
 من كل صوب، إحداها بإله<sup>(٤)</sup>، هذه الميزات كلها، أو لجها  
 نطاق المزيج.

e

أما التي تصحب الغباوة، وما إليها من شر آخر، فحماقة عظمى  
 أن يمزجها بالعقل، من يبغى ويحاول، بعد أن يرى أبهى مزيج  
 وأهدأ خليط، أن يعرف في هذا المزيج والخليط، ما هو الخير  
 بالطبع في الإنسان وفي الكل، وما يجب أن نستبصره بالعرافة من  
 طبيعته أو مثاله».

a ٦٤

ألا نصرح أن العقل قد أجاب الآن، عن نفسه وعن الذاكرة وعن  
 الرأي السديد، جواباً كله فهم وحصافة؟

ابروترخس : أجل، في الواقع جواب حصيف من كل ناحية.

سقراط : ولكن إليك أمراً ضرورياً، بدونه لا يحدث أي شيء.

(٤) بصدد مواكب الآلهة راجع الشرائع a716، وحوار فيذرز a248 - c253.

b ابروترخس : أي أمر؟

سقراط : ما لا نمزج به الحقيقة، لا يحدث حقاً، وإن حدث فلا وجود له في الحقيقة.

ابروترخس : وكيف يمكنه أن يحدث أو يوجد؟

سقراط : لا يمكنه ذلك على وجه من الوجوه. ولكن إن أعوز مزيجنا هذا شيء بعد، فصرح بذلك أنت وفيلسُف. إذ يظهر لي أن حديثنا الحاضر قد تم، وكأنه نظام لا جسماني، يسوس سياسة بهية جسماً تُنَعِشُه الروح<sup>(٥)</sup>.

ابروترخس : وقل عني أيضاً، يا سقراط، إنني أرى رأيك بالذات.

c سقراط : وإن زعمنا أننا قد وقفنا الآن عند أعتاب الخير، وبلغنا أرباض دياره، فلعلنا ننطق بالصواب من بعض الوجوه.

ابروترخس : اعتقد فعلاً عين الاعتقاد!

---

(٥) بداعي تقابل مماثل بين العقل و النظام كحلية وزينة ، راجع حوار منكسينس a-e236. وهنا يشير إلى النظام الذي يرتب علاقات العناصر الجسمية ويعدل مقاييسها، أو أقسام بناء (غرغيس a504) أو أحياء مدينة (الشرائع e734، a741). وفي جزيرة كريت، كان الحكام والولاة يدعون منظمين ومدراء أو رتباء: οἱ κοσμοῖ. راجع السياسيات لأرسطو: ترجمة الأب اوغسطينوس بربارة، بيروت 1957، الباب الثاني، الفصل السابع، حيث يتكلم الفيلسوف عن أولئك الرتباء أو المدراء الكريتيين.

## المطلب الرابع

### العنصر السببي في المزيج

**سقراط** : وما هو يا ترى، في المزيج، العنصر الأشرف؟ وفي الوقت عينه هل هذا العنصر يبدو لنا أوفرَ العناصر فعالية، ليجب إلى الجميع، مثل هذه الحالة، حالة الحياة المختلطة المؤلفة على النحو المبيّن أعلاه؟ لأننا إذا رأينا ذاك العنصر سوف نبحت بعد ذلك، هل يمتّ بصلة طبيعية أعمق إلى اللذة أو إلى العقل، وهل تربطه بالكل، أو اصر قرابة أقوى وأمتن<sup>(١)</sup>.

d ابروترخس : لقد أصبت. لأن هذا البحث يفيدنا أعظم فائدة لإصدار حكمنا.

**سقراط** : واكيد وايمُ الحق، أنه ليس بعسير أن يرى المرء في كل مزيج، العلة التي بها يغدو أي مزيج، إما ذا قيمةٍ عظمى، وإما بلا أية قيمة على الإطلاق.

ابروتريخس : وماذا تعني؟

---

٤ - (١) يعتمد حوار فيلفس خمس مرار إلى عبارة «εν τῷ παντι في الكل»: d29، e29، a54 و c54، وجسم الكل b29 و e29 هو الكون، إذ يقول: نار الكل أي العالم c29، وجسم الكل e29، وفي السماء بأجمعها b30. وفي a64 حيث يقول: «في الإنسان وفي الكل»، فالفكرة أوفر تجريداً، وتعني كل الوجود. وهذا هو المعنى المقصود في هذا المقام. راجع بهذا الصدد، التيمس b30 حيث يتكلم أفلاطون عن نشأة الكون أو الكل، ويستخدم اللفظة الأولى كمرادفة للثانية، ولا يفرق بين لفظة وأخرى. ويستعملهما كلتيهما على السواء. راجع أيضاً b92 ترجمة الأب فؤاد بربارة، طبعة وزارة الثقافة، دمشق 1969.

سقراط : لا أحد من الناس تقريباً يجهل هذا الأمر .

ابروترخس : أي أمر؟

سقراط : أن كل مزيج، أيّاً كان وعلى أي نحو كان، لم يحظ من طبعه بالقياس والاعتدال، يُهلك ضرورة ما تمازج فيه من عناصر، ويُهلك ذاته أولاً. إذ ليس هو بمزيج<sup>(٢)</sup>. بل هو في الحقيقة كتلة مخلوطة بلا تمازج، تغدو كل مرة لمتيها مجموعة من الشتات وبليّة حقيقية.

ابروترخس : نظراتك صادقة جداً.

سقراط : إلا أن قدرة الخير قد أفلتت من أيدينا، وأوت إلى طبيعة الجمال. لأن القياس والتوازن يتأتى لهما، دون أي ريب، أن يَغدُوا بهاءً وفضيلة.

ابروترخس : فعلاً هذا ما يتفق لهما بكل تأكيد.

سقراط : ولقد قلنا، وأيم الحق، إن الحقيقة قد اتحدت بهما في المزيج.

a ٦٥ ابروترخس : أجل هذا ما قلنا بالضبط.

سقراط : فإن لم نستطع إذن أن نقتنص الخير، بفكرة أو مثال واحد، فلنقبض عليه بمثل ثلاثة مجتمعة، بالجمال والاعتدال والحقيقة. ولنقل إننا قد نعلل ما في المزيج بهذا الثلاثي،

---

(٢) راجع حوار السياسي 273 e-285 c، ومن المقدمة الفصل الثالث، المطلب الرابع، البحث الثاني. حيث نتكلم عن منزلة القياس في سلم الخير. ثم قابل ما ورد عند أَلْكَمْن، من أن الصحة تكمن في «مزيج متوازن من الصفات»: Diels. Frg. 4 وعند هيكراتس، في طبيعة الإنسان، 3-4: «إن لم يتفق للعناصر أن يطيب تمازجها بعضها ببعض...» الخ. ويضيف: «دون علاقة تكافؤ بين التمازج والقدرة والكمية». Littré, VI, 38-41.

وكانه علة واحدة، وإن تعليلنا في غاية الصواب. وبفعل هذا الثلاثي بما أنه الخير، لنقل إن المزيج قد أصبح خيراً، نظير الخير<sup>(٣)</sup>.

ابروترخس : فعلاً، ما تقوله في غاية الصواب.

سقراط : أيُّ حكمٍ نحكمه إذن يا ابروترخس<sup>(٤)</sup>، ليقضي في أمر اللذة والحكمة يستطيع أن يفصل منذ الآن في أي منهما يمت إلى الخير الأسمى بصلة أية أوثق، وفي أي منهما أشرف وأنبل لدى البشر والآلهة.

b ابروترخس : الأمر واضح. ومع ذلك، فالأفضل في الواقع، أن نمضي به إلى نهايته ونتقصاه بالبرهان.

سقراط : فلنحكم إذن لكل واحد من الثلاثة، في علاقته باللذة والعقل. إذ يجب أن نرى على أي منهما، نوزع كل فرد من أفراد الثلاث، لأنه يمت إليه بصلة قرابة أقوى وأمتن.

ابروترخس : أنت تتكلم عن الجمال والحقيقة والاعتدال؟

سقراط : أجل. فخذ الحقيقة أولاً، يا ابروترخس. وإذا اتخذتها تأمل في الثلاثة: العقل والحقيقة واللذة. وبعد التأمل المليّ فترة طويلة،

---

(٣) كان يمكن أن تترجم لفظة  $\tau\delta\epsilon\alpha$  في هذا المقام بلفظة فكرة أو هيئة. ولقد فضلت أن أترجمها بلفظة سمة أو طابع، لأنها تعبر تعبيراً أفضل عن الصفة الداخلية وما الهيئة إلا تجلياً لها. تايلور (ص 434) يقول: «Forms or notes».

(٤) تكلم سقراط فيما قبل a62، عن رجلٍ مدركٍ فهِيم. والآن يتكلم عن أي امرئ كان، كما فعل في (d602). وكذلك في مطلع النقاش (a22) راح يقول: «كل امرئ، ولا ريب، يختار هذا الاختيار». وفيما بعد a66 «يختار المرء»، تعني لفظة المرء كل إنسان، أيّاً كان.



أجب نفسك هل اللذة تمت إلى الحقيقة بصلة قرابة امتن، أو العقل.

ابروترخس: وما حاجتنا إلى الإطالة فالفرق شاسع بين الاثنين. فاللذة هي أوفر الأمور غواية، على حد ما يقولون. وفي ملذات الحب، وهي تبدو أعظم الملذات، قد نال الحنث ذاته الصّفْح من قبل الآلهة. لأن الملذات كالأطفال، لم تحظَ حتى بأزهد قسط من العقل<sup>(٥)</sup>. أما العقل فهو إما شيء واحد والحقيقة، وإما أشبه الأمور بها، وأكثرها صدقاً وحقيقة وواقعية.

سقراط: حلل إذن بعد ذلك، وعلى النحو عينه، القياس. وانظر هل اقتدت اللذة قسطاً أوفر منه، أو نال هذا القسط الإدراك والحكمة؟

ابروترخس: هذا بحث قريب المتناول أيضاً وطيب، تطرحه أمامي. فأنا اعتقد أنه لا يمكن أحداً من جهة، أن يجد موجوداً من الموجودات، أقل اعتدالاً بالطبع من اللذة والبهجة، ولا يمكن أحداً من جهة ثانية، أن يجد يوماً شيئاً واحداً، أكثر اتزاناً واعتدالاً من العقل والعلم<sup>(٦)</sup>.

---

(٥) بصدد الحنث في العشق، راجع المأدبة b183. الناس يغفرون لمن يملك قسطاً زهيداً من العقل.

(٦) بصدد الإفراط العالق باللذة، راجع التوسعات والاستدلالات السابقة: b26 حيث يبسط: «لامحدودية الملذة والتلمي منها بعد فراغ» و e27 حيث يصنف اللذة في اللامحدود، ويعود إلى التذكير بهذا الأمر في a31 بتصنيف العقل في جنس السبب و b47- d45 حيث يحشر أعظم الملذات الجسدية في جنس الإفراط والبطر. والقياس العالق بالحكمة والعقل والعلم. هو ضمنى في انتماء هذا الثلاثي إلى العلة. ولكن راجع حوار الجمهورية d486 حيث يعد الحقيقة «نسبية القياس وقريبته». وانظر من هذا الحوار من المقطع d55 إلى المقطع d59 حيث نرى منازل العلوم برمتها منوطة بهذه القضية.

c سقراط : جميل قولك. ومع ذلك، أجب على هذه القضية الثالثة. هل اشتمل العقل، في نظرنا، قسطاً أوفى من الجمال، أو انطوى عليه جنس اللذة؟ ومن ثمة، هل العقل أبهى من اللذة، أو الأمر على عكس ذلك؟

ابروترخس : ولكن في الواقع يا سقراط، لم يرَ أحد قط، لا في اليقظة ولا في الحلم، أن الحكمة والعقل قد صارا قبيحين، ولا أنهما شيء من هذا، ولا أنه يُحتمل أن يَغدُوا دميمين. ولم يفكر قط أحد بذلك، على وجه من الوجوه، أو ناحية ما.

سقراط : هذا صحيح.

ابروترخس : وأما الملذات، وأكاد أقول أعظمها، عندما نرى أحداً يتمتع بها، أو نشاهد ما يثير الضحك والازدراء بشأنها، أو ما يتبعها ويعقبها من أشنع مظاهر الخزي، فإننا نخجل نحن بالذات ونحتجب مختبئين ما أمكننا التستر والتخفي، ما نحبن الليل مثل هذه الملذات برمتها، اعتباراً منا أن نور النهار لا ينبغي له أن يعانيها<sup>(٧)</sup>.

a ٦٦

---

(٧) في بهاء الحكمة σοφία، راجع حوار أِبْرَتَغُورَس c309، وحوار المأدبة b204. وفي رونق العلوم، ولا سيما العلم الأوحد، علم الجمال بالذات، راجع حوار المأدبة d210- d211. وفي جمال الحكمة، وما قد يثير من توهج الحب والعشق، إن غدا منظوراً، راجع حوار فيذرُس d250. وفي بهاء العقل وحسنه، وهو أسمى العوامل في تكوين جمال العالم، راجع التيمُس b-c10، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، طبعة وزارة الثقافة، 1969، دمشق.

## المطلب الخامس

### سلم الخير

#### ١ - سلم الخير.

**سقراط** : فعليك يا ابروترخس، أن تبعث البعثات إلى كل حذب وصوب وأن تعلن بفم مرسلتك، وأن تفسر أنت للحضور، أن اللذة ليست أول مقتنى يقتنيه المرء، ولا المقتنى الثاني أيضاً. بل يجب أن يُعتقد أنه قد يطيب للمرء بالأحرى، أن يختار المقتنى الأول، في جهة ما، قائمة حول الاعتدال واللياقة أو اللباقة، وكل المناقب المماثلة طراً<sup>(١)</sup>.

**ابروترخس** : هذا ما يظهر فعلاً من الاعتبارات المبسطة الآن.

**b سقراط** : ويجب دونما ريب، أن يصطفي المقتنى الثاني من جهة ما، قائمة حول الجمال والكمال والاعتدال والجدوى وكل ما انتمى أيضاً إلى هذه السلالة.

**ابروترخس** : هذا أيضاً ما يبدو لي.

**سقراط** : والمقتنى الثالث، على ما توحى لي عرافتي، إن فرضت أنه العقل والحكمة، فلا تشط عن الحقيقة شططاً كبيراً.

---

٥ - (١) راجع في هذا المقطع، من المقدمة 3: 4: 3. ثم انظر حوار السياسي d305 حيث المخطوط b يورد خطأ بدل *παιδων* لفظة *την αιδιαν* الخاطئة.

ابروترخس : ربما .

c سقراط : وفي هذا الحال، ألا نقدر<sup>(٢)</sup> أن ما جعلناه من نصيب النفس، كالعلوم والفنون وما يقال له آراء سديدة، يأتي كمقتنى في الدرجة الرابعة، بالإضافة إلى المقتنيات الثلاثة الأولى، إن كان أقرب إلى الخير، منه إلى اللذة؟

ابروترخس : ربما يأتي في هذه الدرجة .

سقراط : وتأتي إذن في الدرجة الخامسة، الملذات التي فصلناها عن سواها وفرضنا أنها بلا ألم، ودعوناها ملذات النفس وحدها، الناجمة صافية عن العلوم من جهة، وعن بعض المشاعر من جهة أخرى.

ابروترخس : ربما .

سقراط : «أما في الجيل السادس» يقول أرفيفس، «فكفوا عن الغناء ومن انتظامه» إلا أن حديثنا أيضاً، عرضة للتوقف عند الحكم السادس<sup>(٣)</sup> . وبعد توسعاتنا وشطحائنا السابقة، لا يبقى لنا إلا نعطي شبه تنويع لأقوالنا .

d ابروترخس : في هذه الحال، يجب أن نتوجه .

---

(٢) رأينا أن نصح كلمة «رابعة» وهي من باب الحشو، بلفظة «تقدر» وهي أوفر انتلافاً والنص .

(٣) «الحكم السادس» هو عتبة يتوقف عندما الحديث الشيق ولا يتخطاها . راجع مقدمتنا 3 : 4 . 3 . وبصدد تلاميذ الأقدمين إلى هذا الموضوع، راجع ابلوترخس مقاله عن الرقم خمسة في ذلفي 1 ، d391 . ثم تعليق ابروكلس على الباب الثاني من حوار الجمهورية 2 : 11 : 33 طبعة كرول Kroll .

## ٢ - نظرة إجمالية وتلخيص واختتام.

سقراط : هيا بنا نستعيد للمرة الثالثة عين القضية، إكراماً لزفس المخلص<sup>(٤)</sup>.

ابروترخس : وأية قضية يا ترى؟

سقراط : لقد انبرى فيلسف، وفرض أن الخير لنا، هو لذة واللذة بأكملها.

ابروترخس : ولكن على ما يبدو، يا سقراط، رحت تقول من فترة قريبة<sup>(٥)</sup>، إنه يجب للمرة الثالثة، أن نستعيد البرهنة من البدء.

e سقراط : أجل. ولكن فلنسمع ما يعقب ذلك. لأنني بعد أن تأملت ملياً، بما استعرضته في هذه اللحظة بالضبط، واستأت ليس فقط من قول فيلسف، بل من قول عشرات وعشرات الألوف الآخرين أيضاً، صرحت أن العقل أفضل من بعيد، وأوفر جودة وأحسن من اللذة بكثير لحياة البشر.

ابروترخس : هذه كانت تصريحاتك.

سقراط : وإذ قدرت أن هنالك أموراً أخرى كثيرة، أعلنت أنه إذا بدا لي أحدها أفضل من هذين الاثنين، أساند العقل في جهاده ضد اللذة، لإحراز الجائزة الثانية، فتحرم اللذة حتى من هذه الجائزة.

---

(٤) في المآدب، كان الأقدمون يملؤون ثلاثة أكواب: الأول يهراق على شرف زفس الأولمبي وباقي الآلهة، والثاني إكراماً للأبطال، والثالث شكراً لزفس المخلص. راجع حوار خرميذس a167، والجمهورية b583 والرسالة السابعة a340 وسفكليس المقطوعة 425، طبعة بيرسن.. الخ، وعند غرين Greene الشروحات الأفلاطونية

.Greene. Scholia Platonica, Haverford. 1938

(٥) بصدد هذه الفترة القريبة. راجع a60.

a<sup>٦٧</sup> ابروترخس : فعلاً لقد أعلنت ذلك .

سقراط : وبعد ذلك، تبين لنا على أوفى وجه، أنه لا هذا ولا ذاك من الاثنين، كاف لإنشاء الحياة الصالحة.

ابروترخس : كلامك في غاية الصدق .

سقراط : ففي هذا التدليل، قد امتنع إذن تماماً، على العقل واللذة، وعلى كليهما أن يكونا الخير بالذات، إذ قد حرما كلاهما من الاكتفاء الذاتي، ومن اقتدار الوفرة والكمال .

ابروترخس : هذا صائب جداً .

سقراط : وإذ برز مناضل ثالث، أقوى من الاثنين كليهما، وظهر حينئذ من جديد، أن العقل أدنى إلى مثال المنتصر من اللذة، وأقرب إليه بطبيعته آلاف وعشرات ألوف المرات .

ابروترخس : وكيف لا؟

سقراط : ومن ثمة، طبقاً للحكم الذي أصدره المنطق الآن، قد تحتل اللذة وقدرة اللذة، المنزلة الخامسة .

ابروترخس : هذا ما بدا لنا .

b سقراط : أما المنزلة الأولى فلن تحتلها، وأن أدعاها لها، جميع الثيران والخيول والبهائم الأخرى برمتها، بمطاردتها المتعة . لأن السوقة يتقون بهذه الدواب، ثقة العرافين بالطير، ليحكموا أن الملذات في غاية الاقتدار، لجعل حياتنا صالحة سعيدة، ويعتقدون أن غريزة الحب لدى الحيوان شاهد أوفر صلاحية، لتبيان الأمور والتدليل عليها، مما يستشف كل مرة من تعشق الحقيقة، في براهين ربة الفلسفة .

ابروترخس : إننا نجمع الآن يا سقراط، على الاعتراف بأن أقوالك الحاضرة  
في غاية الصدق.

سقراط : فأنتم إذن تخلون سبيلي.

ابروترخس : أمامنا بعدُ شيء زهيد، يا سقراط. فأنت وأيمُ الحق، لن تتخلى  
عن الكلام قبلنا. غير أنني سأذكرك بالقضايا العالقة.

# الفهرس

## الفصل الأول

### مميزات الحوار الخارجية

## الفصل الثاني

### خطوط المناقشة العريضة، وتسلسلها المنطقي

المطلب الأول : طبقات الأجناس في الكون وفي الحياة المختلطة

المطلب الثاني: أنواع اللذة

المطلب الثالث: أنواع الحكمة

المطلب الرابع: عيار الخلط وسلم الخيرات

## الفصل الثالث

### مراحل المناقشة

المطلب الأول: الحياة المختلطة (11- 23)

البحث الأول : مسائل منهجية: الواحد والكثرة

البحث الثاني: الحد واللانهاية والكمية الدقيقة

البحث الثالث: قوام الخير الحياة المختلطة



المطلب الثاني: هيمنة العقل (23- 31)

البحث الأول: اللامتناهي والحد. المحدود أو المختلط

البحث الثاني: العلة والعقل

المطلب الثالث: نشأة الملذات والعلوم وطبقاتها (31- 59)

البحث الأول: اللذة (31- 35)

المادة الأولى: الحوارات السابقة

١ - حوار ابروتغورس

٢ - حوار غرغيس

٣ - الجمهورية

٤ - حوار فيذررس

المادة الثانية: حوار فيلفس

١ - اللذة والألم والحالة المحايدة

٢ - الإحساس والتذكر والرغبة

٣ - حقيقة الملذات أو بطلانها، كتاب مصور

٤ - ملابسات وتلويثات

٥ - ملذات مختلطة وملذات صرفة

٦ - التلذذ بالعبرات وفرح الضحك الرديء

٧ - الملذات الصرفة

٨ - نظرية اللذة - تحول وصيرورة

المادة الثالثة: حوار فيلفس ونظرية أفلاطون في اللذة

المادة الرابعة: حوار فيلفس ونظريات المعاصرين في اللذة

١ - اللذة هي الخير الأسمى

٢ - اللذة هي انقطاع الألم

٣ - اللذة هي تحول وصيرورة

البحث الثاني: العقل والعلم (٥5- ٩5)

المطلب الرابع: دستور الحياة السعيدة (59- 67)

البحث الأول: مركبات الخليط

المادة الأولى: العلوم

المادة الثانية: الملذات

البحث الثاني: عامل السببية

- ميزات الخير الثلاث

البحث الثالث: سلم الخيرات

## الفصل الرابع

معنى الفيض وأبعاده

المطلب الأول : الأجناس الأربعة والمثل أو الصور

المطلب الثاني : الأجناس الأربعة والحياة الطيبة الصالحة

المطلب الثالث : الأخلاق وحوار فيلفس

الفصل الخامس: نص الحوار وحفظه



# الفهرس

## الصفحة

---

المقدمة .....	٥
الفصل الأول: سمات الحوار الخارجية .....	٩
الفصل الثاني: خطوط النقاش العريضة وتماسكه المنطقي .....	١٤
المطلب الأول: مراتب الأجناس في العالم وفي الحياة المختلطة .....	١٤
المطلب الثاني: أنواع اللذة على اختلافها .....	١٦
المطلب الثالث: أنواع الحكمة على اختلافها .....	١٩
المطلب الرابع: تعبير المزيج وسلم الخيرات .....	٢٠
الفصل الثالث: مراحل النقاش .....	٢٣
المطلب الأول: الحياة المختلطة .....	٢٣
البحث الأول: مسائل منهجية، الواحد والكثرة .....	٢٥
البحث الثاني: الحد واللامحدود والكمية المضبوطة .....	٢٩

٣٥	البحث الثالث: قوام الخير والحياة المختلطة .....
٣٦	المطلب الثاني: سيادة العقل .....
٣٧	البحث الأول: اللامحدود والحد، والمحدود أو المزيج .....
٤١	البحث الثاني: العلة والعقل .....
٤٦	المطلب الثالث: نشأة الملذات والعلوم ومنازلها .....
٤٨	البحث الأول: اللذة .....
٤٨	الفقرة الأولى: الحوارات السابقة الفيلسوف .....
٥٤	الفقرة الثانية: حوار فيلسوف .....
٦٧	الفقرة الثالثة: حوار فيلسوف والنظرية الأفلاطونية في اللذة .....
٧٠	الفقرة الرابعة: حوار فيلسوف ونظريات اللذة المعاصرة له .....
٩١	البحث الثاني: العقل والعلم .....
٩٧	المطلب الرابع: إنشاء الحياة السعيدة .....
٩٩	البحث الأول: عناصر تركيب المزيج .....
١٠٥	البحث الثاني: العامل السببي .....
١٠٩	البحث الثالث: سلم الخيرات .....
١١٧	الفصل الرابع: معنى الفيلسوف ومرماه .....
١١٩	المطلب الأول: الأجناس الأربعة والمثل أو الصور .....
١٢٤	المطلب الثاني: الأجناس الأربعة والحياة الصالحة .....
١٢٨	المطلب الثالث: الأخلاق في الفيلسوف .....

- ١٤٢ ..... الفصل الخامس: نص الحوار وحفظه
- ١٤٦ ..... الحوار وخطوطه أو أقسامه الكبرى
- ١٤٩ ..... **الحوار:**
- ١٥١ ..... الفصل الأول: الحياة المختلطة
- ١٥١ ..... تمهيد: إثارة مشكلة اللذة
- ١٥٢ ..... المطلب الأول: هل الخير هو اللذة أو الحكمة؟ إمكانية حل ثالث ....
- ١٥٤ ..... المطلب الثاني: ضروب اللذة. مشكلة الواحد والكثرة
- ١٦١ ..... المطلب الثالث: خطة جدلية لتقسيم مرقم معدود
- ١٦٧ ..... المطلب الرابع: وفيه مخرج آخر، حياة قوامها اللذة والحكمة
- ١٧٦ ..... الفصل الثاني: سيادة العقل
- ١٧٦ ..... المطلب الأول: أجناس الموجود الأربعة
- ١٨٦ ..... المطلب الثاني: الحياة الصالحة مردها المختلط
- ١٩٥ ..... الفصل الثالث: أصناف اللذة والحكمة
- ١٩٥ ..... المطلب الأول: اللذة
- ١٩٥ ..... البحث الأول: نشأة اللذة
- ١٩٥ ..... المادة الأولى: اللذة والألم والحالة المحايدة
- ٢٠١ ..... المادة الثانية: الإحساس والذاكرة والرغبة

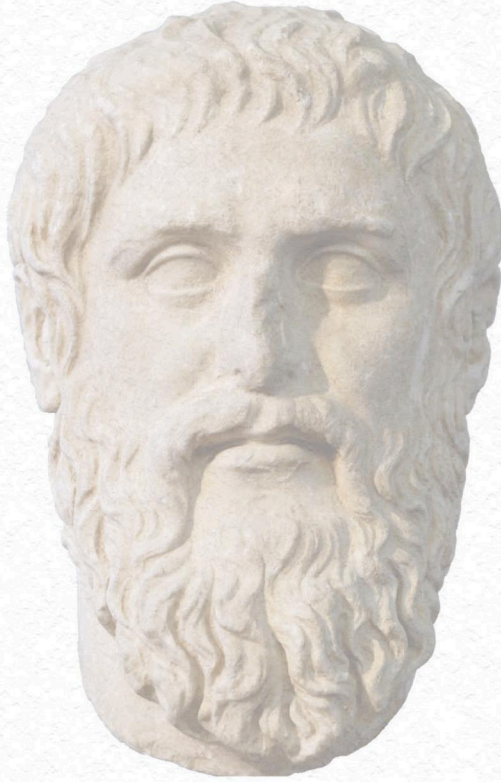
- البحث الثاني: يمكن اللذة أن تكون زائفة ..... ٢٠٩
- المادة الأولى: حين يكون زيفها مباشراً ..... ٢٠٩
- المادة الثانية: حين يكون زيفها غير مباشر ..... ٢١٣
- المادة الثالثة: زيف اللذة قد ينجم عن مساوقتها الألم ..... ٢٢١
- المادة الرابعة: قد تكون اللذة زائفة عن ليس بينها وبين
- الحالة المحايدة ..... ٢٢٤
- البحث الثالث: اللذة في الغالب مشوبة، ونادراً صافية ..... ٢٢٩
- المادة الأولى: خصوم فيلفس ..... ٢٢٩
- المادة الثانية: ضروب المزيج الثلاثة ..... ٢٣٤
- ١ - المزائج الجسمانية ..... ٢٣٤
- ٢ - المزائج الجسمانية النفسانية ..... ٢٣٦
- ٣ - المزائج النفسانية الصرف ..... ٢٣٧
- المادة الثالثة: المذات الصرفة ..... ٢٤٥
- البحث الرابع: قضية الظرفاء، اللذة حدوث ..... ٢٥٠
- المطلب الثاني: مراتب القيم في العلوم ..... ٢٥٥
- الفصل الرابع: تأليف الحياة الصالحة ..... ٢٦٥
- المطلب الأول: تنطوي الحياة الطيبة الصالحة على اللذة والحكمة .. ٢٦٥
- المطلب الثاني: تقبل كل أنواع الحكمة في المزيج، حتى الدنيا منها .. ٢٧٠

المطلب الثالث: لا تقبل إلا الميزات الصافية	٢٧٣
المطلب الرابع: العنصر السببي في المزيج	٢٧٧
المطلب الخامس: سلم الخير	٢٨٢
١ - سلم الخير	٢٨٢
٢ - نظرية إجمالية وتلخيص واختتام	٢٨٤
فهرس المقدمة	٢٩١



الطبعة الثانية / ٢٠١٤ م

عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة



الهيئة العامة  
للسيرة الكتابية



وزارة الثقافة

[www.syrbook.gov.sy](http://www.syrbook.gov.sy)  
E-mail: [syrbook.dg@gmail.com](mailto:syrbook.dg@gmail.com)

هاتف: ٣٣٢٩٨١٥ - ٣٣٢٩٨١٦  
مطابع الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠١٤م

سعر النسخة ٤٧٠ ل.س أو ما يعادلها